This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

A 813,413

ESSAI

SUR

L'INDUCTION

PAR

A. GRATACAP

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE, DOCTEUR ÈS-LETTRES

PARIS

AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE

Rue Cujas, 9.

1869

SE TAIRE
FAIRE

225

ESSAI

SUR

L'INDUCTION

ESSAI

SUR

L'INDUCTION

PAR

A. GRATACAP

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE, DOCTEUR ÈS-LETTRES.

MONTPELLIER

BOEHM & FILS, IMPRIMEURS, PLACE DE L'OBSERVATOIRE

1869

Vignaud
12-1-3-d

ESSAI

SUR

L'INDUCTION

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

La connaissance humaine se réduit à savoir et à croire.

Savoir, c'est connaître d'une façon certaine. La certitude a pour condition l'évidence, et l'évidence, qui se sent mieux qu'elle ne se définit, consiste dans la clarté qui s'attache aux objets et les fait paraître tels qu'ils sont à l'esprit qui les considère : c'est la vérité reconnue pour telle et se mettant d'elle-même au-dessus de tout doute. Parmi les objets qui peuvent ainsi devenir évidents, on peut citer les phénomènes que nous saisissons immédiatement par la

conscience, les rapports que l'analyse nous fait découvrir entre certaines de nos idées, et les conséquences qu'à l'aide du raisonnement nous tirons directement des principes qui les renferment.

Le savoir, s'il s'étendait à toutes nos connaissances, réaliserait en nous la certitude absolue et universelle, ce qui est évidemment contradictoire à la condition de l'homme, en qui tout est nécessairement imparfait et borné, Mais au-dessous de ce savoir idéal, et en dehors du savoir restreint auquel il lui est permis d'aspirer, il y a pour lui la croyance, qui supplée le savoir et sert d'intermédiaire entre l'ignorance et la connaissance certaine.

Croire, ce n'est pas savoir. Savoir, en effet, vaut mieux que croire, car on ne croit que quand on ne peut pas savoir. Toutefois, croire, ce n'est pas ignorer pleinement. Quiconque ne connaîtrait rien, ne pourrait rien prévoir, rien conjecturer, rien espérer et rien craindre, rien croire, enfin. Pour croire, en effet, il faut avoir des motifs qui portent à croire ou à ne pas croire ce qui est douteux; et ce n'est pas assez d'être assuré de l'existence actuelle de ces motifs, il faut encore savoir comment ils ne suffisent pas pour produire la certitude parfaite, mais comment ils déterminent plus ou moins une opinion

probable, qui peut finir elle-même par se transformer et devenir certaine. Croire, c'est donc savoir quelque chose de certain et s'appuyer sur ce qu'on sait de certain pour arriver à une connaissance nouvelle et plus étendue.

Le rôle que la croyance, ainsi entendue, est appelée à remplir dans l'ensemble et le jeu de nos diverses facultés, mérite une étude particulière : la science de l'esprit humain ne sera complète qu'autant qu'elle aura su déterminer exactement la part que cette puissance de croire prend à la formation de la connaissance, et apprécier la valeur des affirmations qui lui sont propres. C'est dans ce but que je voudrais essayer de décrire ici cette importante fonction de notre intelligence, en mettant à profit les découvertes déjà faites[1] et me conformant autant que possible, dans cette recherche, à l'ordre chronologique de notre développement naturel.

[1] Les découvertes dont il s'agit ici sont dues principalement à Condillac, Destutt de Tracy, Maine de Biran, Ampère.

I.

Comment l'induction nous fait-elle croire à l'existence des corps ?

En observant l'enfant au premier âge de la vie, il serait difficile de deviner ce qu'il doit être un jour. Borné à de grossières sensations qui ont leur siége dans les profondeurs de l'organisme, mais dont il ne peut concevoir ni le lieu ni la cause, il souffre et jouit tour à tour, et se sent livré à des modifications qu'il subit passivement, sans pouvoir réagir contre elles. Il ne s'ignore pas sans doute pleinement, car il a toujours une vague conscience de ses manières d'être; mais concentré tout entier dans ce moi confus et indéterminé, il ne sort pas de lui-même et ne soupçonne pas d'autre existence que la sienne.

Bientôt cependant il commence à être attentif : en présence des nombreuses modifications qui se disputent sa fugitive existence, il ne confond pas celles qui lui plaisent avec celles qui l'importunent, et

s'attache à tout ce qui le touche vivement. Pour distinguer ainsi ses diverses affections, il faut qu'il en considère plusieurs à la fois, les compare et saisisse entre elles certains rapports : il parvient ainsi peu à peu à les associer les unes aux autres et à déposer au sein de son être les germes obscurs des premières habitudes. Dès qu'il prend spontanément de telles déterminations, il se sent déjà une cause en acte.

En même temps d'ailleurs que sa pensée s'arrête volontairement sur certaines idées et peut, en les combinant à son gré, régler plus ou moins l'ordre d'après lequel elles se succèdent et se reproduisent, son activité se déploie encore d'une autre façon. Sous le coup d'impulsions instinctives qu'il ignore, ses membres commencent par s'agiter au hasard, mais ils ne peuvent s'agiter longtemps, sans qu'il ait conscience de leur déploiement. Ce déploiement, d'abord spontané, devient bientôt volontaire et libre, et trouvant en lui-même le principe de ses mouvements, il les commence, les interrompt, les continue, les suspend comme il lui plaît, et se croit doué d'une puissance toujours prête à passer d'elle-même à l'action.

Grâce à ces premiers efforts, l'âme de l'enfant n'est plus simplement passive: non-seulement elle

connaît ses plaisirs et ses tristesses, mais elle réagit volontairement pour maintenir les uns et affaiblir les autres, et peut se croire maîtresse de ses déterminations. Cependant elle reste encore enfermée en elle-même, et ne peut se distinguer, même imparfaitement, de ce qui n'est pas elle.

Pour qu'elle sorte de cet isolement qui la condamnerait à la solitude, il faut qu'en déployant l'énergie musculaire dont elle dispose, elle rencontre autour d'elle des obstacles qui limitent ses efforts. Ainsi contenue et comprimée, c'est en vain qu'elle essayerait de vaincre la résistance qui s'oppose à son développement: elle se trouvera, une fois ou l'autre, impuissante à repousser ce qui contrarie et arrête ses élans. Mais dès ce moment, si elle sait déjà réfléchir; si elle est curieuse de remonter à la source des faits dont elle est le théâtre; si, grâce aux premières lueurs de sa raison naissante, elle cherche à s'expliquer comment elle a cessé tout à coup de pouvoir ce qui auparavant ne dépendait que d'elle, elle se verra forcée de supposer, en dehors de sa volonté, l'existence d'une chose qui lui résiste et l'enchaîne. Sachant ainsi que ce qu'elle connaît d'elle a sa raison dans ce qu'elle ne connaît pas, elle s'apercevra clairement que son être n'est pas tout l'être, et

se dira que l'invisible seul peut expliquer le visible. C'est ainsi que l'intelligence humaine, presqu'à son berceau, brise peu à peu ses entraves, et que, s'emparant de l'idée de cause qu'elle trouve dans la conscience de sa propre activité, elle s'élève d'elle-même et sans effort à la hauteur d'un principe nécessaire et universel, et proclame que, partout et toujours, tout ce qui commence à être doit avoir une cause qui l'ait fait être.

Il faut donc qu'il y ait, pour l'enfant, une cause, puisque l'existence d'une cause peut seule rendre compte du sentiment de résistance qu'il éprouve. Mais étant réduit à ne connaître que lui-même et ses manières d'être, quelle idée pourra-t-il se faire de cette cause qui n'est pas lui, et comment se représentera-t-il ce qui semble échapper à toutes ses prises?

C'est alors, pour la première fois peut-être, que la croyance inductive vient à son secours, et que, suppléant à l'insuffisance de ses moyens de percevoir, elle étend la portée de son intelligence et lui ouvre des horizons nouveaux. L'induction consiste, en effet, dans ce pouvoir merveilleux que nous avons de croire à l'existence de choses que nous ne connaissons pas, en nous fondant sur l'existence de celles que nous

connaissons. Ainsi l'enfant, sachant qu'il y a en lui-même une force qui, en s'exerçant, se manifeste par la résistance, suppose, en face de cette force, une force étrangère plus ou moins semblable à la sienne, et qui résiste comme elle. Il ne se contente pas d'ailleurs de concevoir la possibilité d'une telle force à titre de cause. En la concevant, il la juge réelle; et comme elle ne lui paraît pas faire partie de lui-même, puisqu'elle reste étrangère à sa conscience, il la projette, pour ainsi dire, hors de lui, et s'efforce de déterminer le rapport qu'elle soutient avec lui dans l'espace. C'est le toucher qui lui donne cette dernière information; car, comme le toucher seul lui apprend que cette cause existe, il peut seul aussi lui faire connaître le lieu qu'elle occupe, et lui donner les idées de distance et d'étendue. C'est, en effet, en nous approchant des objets qui sollicitent notre attention, en allant successivement de l'un à l'autre, en remarquant avec soin les diverses sensations que nous éprouvons à leur contact, que nous arrivons à juger que ces objets sont plus ou moins éloignés, séparés entre eux par certains intervalles et dispersés au sein de l'étendue.

C'est ainsi que, de l'existence de la force que la conscience nous atteste en nous-mêmes, nous infé-

rons l'existence des forces extérieures, et les concevons en rapport soit avec nous, soit entre elles. Cette induction n'est d'abord qu'une conjecture; mais cette conjecture se confirme à tout instant, parce qu'elle se trouve constamment d'accord avec les faits, et la probabilité qu'elle doit à ce contrôle est telle, qu'elle équivaut bientôt pour nous à la plus entière certitude.

Nous allons voir maintenant comment cette faculté d'induire, qui nous fait croire à l'existence de la réalité des corps dans le présent, nous apprend, de même, à conclure du présent au passé et du passé à l'avenir.

II.

Comment l'induction nous permet-elle de conclure du présent au passé ?

Si l'induction se bornait à nous révéler l'existence actuelle des choses extérieures, ce que nous saurions de ces choses nous serait à peu près inutile et ne nous ferait pas vivre un seul jour. Nous ne pourrions, en effet, percevoir les propriétés des corps qu'autant qu'ils feraient actuellement impression sur les organes de nos sens. Enchaînée à l'heure présente, notre pensée ne soupçonnerait ni ce qui n'est plus, ni ce qui n'est pas encore, et ressemblerait en tout point à l'écho qui renvoie les sons qu'on lui prête, mais se tait dès qu'on ne parle plus.

J'ai essayé, dans un autre ouvrage [1] dont je me permettrai de résumer ici quelques pages, de mettre en lumière le secret principe de force et de fécondité qui, nous affranchissant des bornes que le pré-

[1] *Théorie de la mémoire.*

sent nous impose, nous rend capables d'occuper en quelque sorte tous les temps et tous les lieux. Ce principe, souvent décrit par les philosophes écossais et par Maine de Biran, est ce qu'on nomme *association des idées*. Quand une fois nous avons eu en même temps deux ou plusieurs idées, sensations ou manières d'être, une seule de ces idées, sensations ou manières d'être, peut, dans la suite, nous faire retrouver toutes les autres : c'est là l'expression d'une foule de faits d'expérience vulgaire, se répétant, pour chacun de nous, à toute heure, et trop connus de tous pour qu'il soit besoin de les rappeler. Qu'il me suffise d'ajouter que, grâce à de nombreuses recherches, la loi de cette association est aujourd'hui pleinement connue, et qu'elle pose en principe que la vivacité, la promptitude et la fidélité de la reproduction d'un souvenir ont leur mesure dans l'effort qui a présidé primitivement à son acquisition. Ce n'est donc pas assez que la nature nous offre le spectacle de ses changements, et que nos pensées se succèdent d'elles-mêmes comme les objets qui les font naître. Les impressions que nous avons ainsi toutes faites et que nous subissons passivement, trop légères pour laisser en nous des traces, disparaissent d'ordinaire comme des flots que d'autres flots rem-

placent. Ce n'est qu'en devenant capable d'attention qu'on devient vraiment maître de se souvenir. Nous n'apprenons donc réellement que lorsque, en présence de deux idées s'offrant simultanément, d'un côté, notre volonté s'arrête sur elles, et, de l'autre, notre intelligence les compare et les enchaîne. Ainsi associées dans une aperception commune, ces deux idées pourront désormais rester unies, et dès que le hasard suscitera, dans la suite, l'une d'elles, l'esprit n'aura besoin, pour faire revivre l'autre, que d'achever spontanément et de compléter l'opération qu'il a d'abord accomplie.

Si l'on cherche à se rendre compte de cette facilité que nous avons à reproduire nos anciennes associations, je crois avoir suffisamment établi qu'on pourrait l'expliquer en ne voyant en elle qu'une des applications les plus importantes des lois de l'habitude. Cette spontanéité, qui nous rend la suite des idées que nous avons eues, est acquise, en effet, plus encore qu'instinctive : ce n'est qu'en réagissant vivement contre nos propres modifications, qu'il nous est donné d'en préparer le retour et de rendre ce retour certain. Le principe en qui nos manières d'être résident, peut accroître son énergie en l'exerçant librement, et substituer des dispositions nou-

velles à ses dispositions primitives : son être se déploie, pour ainsi dire, en passant de la puissance à l'acte, comme s'il ne pouvait agir sans être poussé irrésistiblement à agir encore, semblable à un ressort dont la force se multiplierait à mesure qu'il se détend. Apprendre, pour lui, c'est donc uniquement contracter l'habitude, en considérant à la fois deux ou plusieurs idées, de passer spontanément de l'une à l'autre, et cette habitude, comme toute habitude active, vient de l'action vive ou souvent répétée, qu'il dépend de nous de vouloir ou de ne pas vouloir.

Mais quoique la donnée phénoménale qui a son principe dans l'habitude entre, à titre de partie intégrante, dans la formation du souvenir et lui serve, pour ainsi dire, de soutien, j'ai fait voir ailleurs [1] que cette donnée ne suffirait pas à la constituer : réduite à elle-même, elle ne pourrait offrir que des représentations confuses que Leibniz appelle des consécutions d'images, et qu'on désigne ordinairement sous le nom de réminiscences. Ces réminiscences auraient beau se multiplier et se suivre ; elles ne formeraient qu'une espèce inférieure de mémoire,

[1] *Analyse des faits de mémoire*, mémoire lu à l'Académie des sciences morales et politiques, tom. LXXXII.

la seule qu'on puisse raisonnablement accorder à l'animal et à l'homme imbécile.

La réflexion semble assurer à l'homme le privilége d'une mémoire plus complète : c'est par elle seule, en effet, qu'il s'empare de la matière des souvenirs, qu'il l'éclaire, la précise, l'explique, lui donne enfin la forme et en fait un vrai souvenir.

Ce qui fait qu'à l'occasion de nos premiers efforts et des sentiments qui en sont la suite, nous ne pouvons refuser de croire nos sensations attachées à l'existence de diverses causes extérieures que nous appelons leurs objets, nous l'avons dit, c'est que nous ne pouvons comprendre ces sensations qu'en leur supposant ces causes : nous ne faisons donc, en percevant, que céder à l'autorité de la raison et nous soumettre à l'évidence irrésistible du principe de causalité.

De même, quand nous nous trouvons en présence des données de la mémoire, nous ne pouvons nous expliquer la suite et la fixité de ses représentations qu'en admettant qu'elles ont, comme celles des sens, des causes indépendantes de nous-mêmes ; et le principe de causalité, qui nous sert à percevoir, est aussi celui qui nous force à reconnaître la réalité des objets de nos souvenirs.

Notre intelligence, d'ailleurs, tant qu'elle reste saine, ne confond pas ces objets de nos souvenirs avec ceux des sens, qu'elle ne cesse de concevoir présents et actuels.

En effet, toutes les fois que nos souvenirs ne sont ni mutilés ni incohérents, l'association des idées replace spontanément leurs objets en un point de l'espace qui diffère nécessairement de celui que nous occupons : ce qui fait que, ne pouvant les croire présents et persuadés néanmoins qu'ils existent, nous jugeons qu'ils ne tombent pas actuellement sous nos sens et qu'ils sont plus ou moins éloignés. Or, juger ainsi qu'ils sont absents et plus ou moins éloignés, c'est faire une induction. Ce n'est pas, en effet, avoir l'intuition immédiate de ces objets et savoir avec certitude qu'ils existent, comme on le sait de ceux qu'on perçoit réellement; mais c'est supposer qu'en faisant les mouvements nécessaires pour faire disparaître les distances qui nous en séparent, nous pourrions nous les rendre réellement présents.

Si nous ajoutons d'ailleurs pleinement confiance à ces jugements inductifs, c'est qu'ils reposent sur les mêmes fondements qu'un grand nombre d'autres dont nous vérifions à chaque instant l'exactitude. L'expérience nous ayant toujours montré qu'en

nous approchant des objets qui nous entourent nous pouvons entrer directement en contact avec eux, nous étendons aux objets des souvenirs ce que nous avons souvent reconnu vrai pour les objets des sens, et croyons qu'en nous déplaçant pour arriver jusqu'à eux, nous les retrouverons tels qu'ils nous ont déjà paru dans les mêmes circonstances.

De même, relativement au temps, le moi, qui d'une part perçoit et de l'autre se souvient, ne peut longtemps regarder comme simultanées les deux scènes qui se partagent son attention. Il remarque bientôt, grâce encore à l'intervention du principe de l'association, que ces scènes sont séparées entre elles par un certain nombre d'autres qui réclament leur place dans la série de ses souvenirs, et se succèdent dans un ordre déterminé que sa pensée ne peut intervertir ; car il lui faut, pour aller d'un point de la durée à un autre point, parcourir au moins à grands traits les points intermédiaires, comme il lui faut, pour se porter d'un lieu à un autre lieu, franchir les espaces interposés. Aussi, quand rapprochant dans le temps les objets de ses sensations de ceux de ses souvenirs, il prononce que, ses sensations étant actuelles, leurs objets existent actuellement, il suppose en même temps,

toujours à l'aide de l'induction, que ceux de ses souvenirs que des souvenirs intermédiaires séparent de ses sensations et précèdent plus ou moins dans la durée, représentent, à leur tour, des objets qu'il a perçus antérieurement, mais qu'actuellement il ne perçoit plus et ne peut désormais concevoir que comme passés.

Tous ces jugements par lesquels nous déclarons que les objets de nos souvenirs sont absents et passés, n'ont aucun caractère d'évidence intuitive, car ces objets ne sont pas perçus immédiatement, comme le sont les diverses manières d'être que la conscience nous atteste. A propos des données de la mémoire, nous affirmons immédiatement l'existence des objets qui leur correspondent, parce que nous ne pouvons expliquer autrement la présence intérieure de ces données, absolument comme, à propos des sensations proprement dites, nous affirmons immédiatement l'existence des causes extérieures : nous n'avons pas plus de raison, en effet, de mettre en doute la réalité objective de nos souvenirs, que nous n'en avons de mettre en doute la réalité objective de nos perceptions.

Mais quand nous allons plus loin, quand nous affirmons que, les objets de nos souvenirs n'étant pas

présents dans l'espace et le temps, nous pourrions nous les rendre présents et les reconnaître si nous faisions les efforts nécessaires pour nous en rapprocher, c'est là une véritable induction, qui n'est d'abord qu'une présomption simplement probable, comme celle qui nous fait croire que les forces extérieures sont analogues à la force que nous sommes, et qui, comme celle-ci, a besoin d'être soumise au contrôle de l'observation pour devenir certaine.

Ce contrôle est d'ailleurs possible. En nous retrouvant par hasard ou nous replaçant volontairement en présence de l'objet déjà perçu, nous pouvons comparer l'image que la perception de cet objet nous donne avec la conception qui nous vient de la mémoire, et quand nous trouvons ces deux copies identiques, nous croyons pouvoir affirmer en toute sécurité que si la donnée de la mémoire est exactement semblable à la donnée de la perception, la première ne peut nous être venue que d'une perception antérieure : ce qui nous permet de juger finalement que nous avons déjà connu, et que, par suite, nous reconnaissons l'objet dont nous avons actuellement souvenir.

III.

Comment l'induction nous autorise-t-elle à aller du même au même pour des temps différents?

Le passé une fois connu peut, à son tour, nous aider à inférer de ce qui a été ou est encore à ce qui sera. En induisant ainsi du même au même, nous pourrons conjecturer légitimement l'avenir.

Nous avons dit comment le tact, grâce à la sensation de résistance, nous apprenait à nous représenter la cause de cette sensation au sein de l'espace, et à mesurer sa distance à l'aide des mouvements qui proviennent de nos efforts volontaires. Le tact ne se réduit pas à nous faire juger des situations respectives que peuvent occuper les objets tangibles. C'est encore grâce à ses leçons que nous avons les moyens de reporter hors de nous et de répandre à l'extérieur les causes de toutes nos autres sensations. Il est vrai que notre œil n'a besoin que de rester ouvert en présence d'un objet visible pour que nous éprouvions une sensation de couleur. Il suffit, de même,

qu'une vibration sonore se communique au tympan de notre oreille pour que nous entendions, et l'impression faite sur le palais ou sur les narines par l'action d'un aliment ou d'un parfum, provoque immédiatement dans l'âme une sensation de saveur ou d'odeur. Mais ce n'est pas assez de nous sentir affectés de modifications passives pour arriver à déterminer les causes de ces modifications. Nous pourrions rester longtemps en présence de sensations diverses de couleur, de son, de saveur, d'odeur, de chaud et de froid, sans les comparer, les démêler et pouvoir dire ce qui les fait naître et les explique. Percevoir, en effet, ce n'est pas seulement éprouver certaines affections sensibles, c'est savoir qu'elles ont pour cause certains objets, et ne pas confondre ces objets avec ceux qui s'en distinguent. Or ce n'est qu'à l'aide du toucher que les autres sens s'éclairent et s'instruisent sur ce point. En effet, puisque le toucher seul, comme nous le savons, nous fait saisir la présence extérieure des corps et leurs relations dans l'espace, lui seul aussi peut nous servir à transporter au dehors les causes de nos autres sensations : c'est ce qu'il fait de bonne heure chez l'enfant. Dès que ce dernier peut diriger à la fois plusieurs de ses sens sur un seul objet, il parvient bien vite à remarquer que là

où le toucher lui montre une étendue résistante, la vue lui découvre une image colorée, et que l'étendue de couleur lui paraît se mouvoir lorsque le toucher lui apprend que l'étendue tangible est en mouvement. Les autres sens lui découvrant, à leur tour, d'autres objets de perception se rattachant à un seul lieu, il se persuade peu à peu que les diverses sensations de résistance, de couleur, de son, de chaud ou de froid qu'il éprouve en présence d'un seul objet, viennent toutes de cet objet et n'ont qu'une cause unique. Sans se demander comment le même corps peut à la fois paraître tangible, résistant, coloré, savoureux, odorant, chaud ou froid, il s'habitue, par une expérience qu'il répète à toute heure, à reporter à un seul point de l'espace l'ensemble des qualités que chaque objet offre à la fois à ses sens, et considère désormais cet objet comme un seul tout, dont les parties, diverses entre elles, sont étroitement reliées l'une à l'autre par l'unité du centre commun qui leur sert à toutes de point de départ.

Ces rapports une fois établis et ces liaisons formées, il suffira désormais que l'enfant perçoive une seule des qualités d'un objet pour que cette qualité lui suggère à l'instant l'idée de toutes celles qui lui ont été déjà associées : c'est ainsi qu'en voyant à

distance l'image colorée d'un rayon de miel dont il a perçu déjà les diverses propriétés, il pourra retrouver spontanément toute la série des sensations dont cet objet fut pour lui autrefois l'occasion, et se le représentera résistant, solide ou liquide, chaud ou froid, savoureux, odorant.

Si notre esprit, dans ce cas, ne faisait que susciter par le souvenir l'ordre et la suite des sensations éprouvées autrefois, la loi de l'association des idées suffirait à rendre compte de cette simple reproduction de nos anciennes manières d'être, et nous resterions condamnés à nous mouvoir exclusivement dans la sphère du passé. Mais le principe intelligent qui nous anime, en prenant pour point d'appui le présent et le passé, peut s'élancer plus loin et atteindre plus haut, puisqu'il se fait l'idée de l'avenir. Il n'a pour cela qu'à considérer attentivement la nature de ce qu'il conçoit comme la cause de ses sensations. En remarquant la couleur et l'étendue du rayon de miel qu'il a déjà vu, il ne se contente pas de juger que cette couleur et cette étendue supposent hors de lui un objet extérieur. Sachant, par l'expérience qu'il en a faite et que la mémoire lui rappelle, que cet objet extérieur, qui était cause de la couleur et de l'étendue, était cause aussi de la résistance, du chaud

ou du froid, de la saveur et de l'odeur qu'il ressentait sous le coup de sa présence effective, il lui suffit de supposer que ce qu'il était il l'est encore, pour croire qu'il peut manifester actuellement les effets qu'il a déjà manifestés. Or, c'est là concevoir en quelque sorte l'avenir, car le présent est futur par rapport au passé, comme il est passé par rapport au futur.

Cette présomption de ce qui peut et doit être, cette anticipation de l'avenir, n'est qu'une façon particulière d'induire, qui conclut du même au même pour des temps différents. Une telle supposition, au moment où elle est faite, n'a rien d'infaillible ni d'absolu : nous concevons, en effet, que les choses aient pu être modifiées en elles-mêmes et qu'elles ne soient plus ce qu'elles ont été ; mais ne voyant aucune raison de croire à un changement dans la cause, retrouvant au contraire cette cause telle qu'elle a été dans quelques-uns de ses effets, nous sommes fondés à croire qu'elle est restée la même pour tous.

Il en est enfin de cette forme de l'induction comme de toutes les autres : elle cesse d'être une simple croyance pour devenir une connaissance certaine, dès que nous faisons appel à l'observation et que chacun de nos sens vient confirmer, par son témoignage, chacune de nos anticipations.

IV.

Comment l'induction nous fait-elle passer légitimement du semblable au semblable?

L'induction ne se borne pas à nous faire passer du même au même. Sa puissance est plus étendue, et, sans avoir besoin d'invoquer de nouveaux principes, elle peut justifier les jugements par lesquels nous allons du semblable au semblable : on lui donne ordinairement, dans ce cas, le nom d'analogie.

Un philosophe contemporain, M. Garnier, a fait justement remarquer que les objets que nous pouvons observer nous apparaissent avec deux sortes de qualités, les qualités patentes et les qualités secrètes. « Celles-là se découvrent à première vue, telles que l'étendue, la figure, la solidité, la liquidité ; c'est par elles que les objets nous paraissent d'abord semblables, et de cette ressemblance des qualités patentes nous induisons la ressemblance des qualités

cachées [1]. »Hume lui-même constate que « nonobstant l'ignorance où nous sommes des propriétés secrètes des corps, nous ne laissons pas de les croire semblables partout où nous remarquons de la ressemblance entre les qualités sensibles, et que nous nous attendons toujours à des effets semblables à ceux que nous a montrés l'expérience. On nous présente un corps qui ressemble au pain qui nous a nourris jusqu'à présent; nous comptons qu'il nous fournira la même nourriture. C'est de cette opération de l'esprit, ajoute le philosophe sceptique, que je voudrais bien savoir le fondement. On n'aperçoit aucune liaison entre ces qualités sensibles et ces forces secrètes; il n'y a donc rien de connu qui puisse nous porter à conclure qu'elles doivent toujours être jointes ensemble. L'expérience du passé ne comprenant que des objets déterminés et un temps précis dont elle ait pu juger, de quel droit la transportons-nous à d'autres temps et à d'autres objets semblables? Il n'y a pas ici une ombre de nécessité. Cette conséquence, cette suite de pensées, cette induction, sont des choses où nous ne voyons pas clair [2]. »

Les difficultés où la pensée de Hume s'embarrasse

[1] *Traité des facultés de l'âme*, liv. VIII, ch. I, § 2.

[2] *Œuvres philosophiques*, trad. franç., tom. I, pag. 124.

et se confond viennent uniquement de ce qu'il a commencé par poser en principe que la perception se réduisait à de pures modifications sensibles. Voir, entendre, toucher, exercer un sens quelconque, ce n'est, suivant lui, qu'éprouver différentes sortes de sensations et se savoir affecté diversement. Or, s'il est vrai que nous ne devions nos perceptions qu'à l'intuition de nos propres manières d'être; si, d'ailleurs, la mémoire ne peut nous rendre que le souvenir de ce que nous avons perçu, nous semblons destinés inévitablement à ne pouvoir connaître qu'un certain nombre de phénomènes exactement déterminés dans l'espace et dans le temps. Comment nous serait-il possible, dans ce cas, de conclure de l'existence de ces faits à celle des faits semblables en d'autres temps et d'autres lieux? Les modes présents ou passés, que nous tenons pour réels, n'ayant aucun lien qui les unisse à ceux que nous supposons destinés à les suivre dans l'avenir, Hume aurait raison de prétendre qu'il n'y a rien de connu qui puisse nous porter à conclure que les derniers seront toujours joints aux premiers.

Mais Hume se trompe quand il cherche à se persuader que la perception se réduit à nous faire éprouver des modifications purement affectives. Les

modifications sont, il est vrai, nécessaires à l'exercice de nos sens, mais nous avons déjà montré qu'elles ne sauraient suffire à constituer la connaissance sensible. Redisons encore ici que cette dernière n'est complète qu'autant que le principe intelligent et libre s'empare de la sensation, se rend compte de son origine et s'explique son existence, en supposant qu'elle a pour cause une réalité extérieure à laquelle on donne le nom d'objet. Quoique cet objet ne soit connu qu'à l'occasion de la sensation qu'il excite en nous, nous croyons qu'il est en soi quelque chose de réel, qu'il ne cesse pas d'être en cessant de se manifester, qu'il subsiste indépendamment de ses effets, et qu'il se maintient dans l'existence, toujours prêt à passer de la puissance à l'acte et à se montrer tel qu'il est.

Cette simple notion de cause objective est le lien qui nous sert à rattacher l'avenir au passé. Au lieu de chercher ce lien, comme Hume, dans des représentations subjectives, qui sont nécessairement mobiles et fugitives comme tous les phénomènes de conscience, nous pouvons le trouver sûrement dans la conception de ces réalités extérieures que nous sommes forcés d'admettre pour nous rendre raison de nos diverses sensations. Si nous sommes con-

vaincus, en effet, de l'existence de ces réalités, rien de plus aisé que de les faire servir de fondements à nos inductions et de suspendre à ce solide point d'appui la chaîne de nos raisonnements.

Quand je tiens dans ma main un corps qui ressemble extérieurement à un morceau de pain, en même temps que je me représente intérieurement la couleur, la forme, la résistance, le poids, l'odeur de ce corps, j'affirme qu'il y a au dehors quelque chose de réel qui peut déterminer en moi ces sensations et leur correspond. La mémoire me rappelle d'ailleurs, presque aussitôt, que j'ai souvent pris pour aliments des corps de même apparence, et que je leur ai toujours trouvé une saveur particulière accompagnée d'une certaine vertu nutritive; or, je n'ai pu faire cette expérience sans juger chaque fois que ce corps avait en lui-même une cause qui ne se bornait pas à me communiquer les sensations de couleur, de forme, de résistance, de poids et d'odeur, mais qui pouvait, au besoin, me paraître savoureuse et me nourrir. Je suis donc irrésistiblement entraîné, toutes les fois que je vois ou que je touche les apparences du pain, à supposer que sous ces apparences se cache une vertu secrète, sa puissance nutritive, disposée à se manifester dès qu'on la sollicite, et

n'ayant besoin, pour produire ses effets, que d'être mise en contact avec certains organes. Un tel jugement, une fois porté, pourra tenir lieu de principe au raisonnement et lui fournir une base inébranlable; car, la cause étant donnée, il sufira, pour conclure du semblable au semblable, de déterminer ses effets futurs conformément à la connaissance qu'on a de ses effets passés.

Grâce à ce raisonnement, nous n'inférons pas de l'existence actuelle d'une chose son existence passée ou future; mais des rapports que nous connaissons entre deux choses, nous concluons à d'autres rapports que nous n'avons pas observés. C'est, suivant l'ingénieux écrivain déjà cité, « le jugement le plus ordinaire dans la vie commune, celui que nous faisons quand nous prenons avec sécurité des aliments semblables à ceux qui nous ont nourris la veille, quand nous bâtissons les maisons avec les mêmes pierres, et que nous préparons d'avance des vêtements semblables à ceux qui nous ont servi dans les différentes saisons[1]. » L'autorité du témoignage des hommes n'a pas d'autre fondement; car, nous trouvant naturellemnt portés à dire la vérité, et jugeant

[1] *Traité des facultés de l'âme*, liv. VIII, c. 1, §. 2.

les autres semblables à nous-mêmes, nous croyons qu'ils disent la vérité quand nous ne voyons pas qu'ils aient intérêt à mentir.

L'induction, dans tous ces cas particuliers comme dans tous les autres, n'a jamais, quand elle se produit, que la valeur d'une présomption. Cette valeur varie à son tour, et dépend chaque fois de la nature et du nombre des ressemblances sur lesquelles l'analogie repose. Il est difficile d'ailleurs d'évaluer d'une façon précise les différents degrés de probabilité que comporte, à cet égard, la diversité des circonstances. Voici toutefois, sur ce point, quelques règles générales que M. Stuart-Mill indique, en termes un peu vagues, dans son *Système de logique*.

Les propriétés que nous remarquons dans les objets sont loin d'avoir toutes la même importance. Nous jugeons en effet, suivant M. Mill, que celles de ces propriétés qui se trouvent toujours dans les mêmes objets sont primitives et essentielles, tandis que celles qui n'y sont pas toujours nous paraissent accidentelles et dérivées des premières. Supposons donc, ajoute-t-il, que la propriété particulière qui sert de fondement au rapport que nous cherchons, résulte nécessairement de quelqu'une des propriétés essentielles, sans que nous sachions d'ailleurs celle

de ces propriétés à laquelle elle se relie comme à son principe. Si les objets que nous comparons se ressemblent dans toutes leurs propriétés essentielles, nous pourrons être à peu près certains qu'ils se ressembleront aussi dans la propriété qui en provient. Si la ressemblance n'est que dans une des propriétés fondamentales, il ne sera que probable que cette ressemblance s'étende à la propriété particulière. Si enfin la ressemblance est simplement dans une propriété dérivée, on aura encore quelque droit de présumer qu'il y aura ressemblance dans la propriété fondamentale dont elle dépend, et dans les autres propriétés dérivées résultant de la même propriété primitive. C'est ainsi que toute ressemblance fournissant un motif de compter sur un nombre infini d'autres ressemblances, chaque ressemblance nouvelle que nous ajoutons à l'ensemble de celles que nous avons déjà observées entre deux êtres nous apporte de nouvelles raisons d'affirmer celles que nous n'avons pu constater encore[1]. Il reste toujours vrai néanmoins qu'ici, comme partout, l'induction ne peut procurer la certitude qu'après qu'elle a reçu la confirmation positive des faits.

[1] Voy. *Système de logique*, par J. Stuart-Mill, trad. par L. Peisse, liv. III, ch. xx, § 2.

V.

Comment, à l'aide de l'induction, pouvons-nous prévoir l'existence future des événements à propos de leur existence passée ou présente? Objections auxquelles donnent lieu les spéculations de la physique et de la physiologie.

L'homme n'a pas seulement besoin de savoir que les objets que l'expérience lui a permis de connaître restent les mêmes en différents temps et peuvent, dans les mêmes circonstances, manifester les mêmes effets. Il ne lui suffit pas non plus de croire que, s'il a observé certaines qualités cachées chez quelques êtres ayant des propriétés communes, il pourra retrouver les premières unies aux dernières chez tous les êtres de la même espèce. Il importe à son existence physique, comme à son développement intellectuel et moral, qu'il puisse prévoir sûrement la suite et la liaison nécessaires des différents phénomènes qui se succèdent et reparaissent tour à tour sur la scène mobile de ce monde. Si ce monde,

en effet, se compose d'individus que nous puissions aisément distinguer les uns des autres à l'aide des caractères qui leur sont propres ; si ces individus, à leur tour, nous offrent certaines propriétés communes dont la constance et l'uniformité nous permettent de les ramener à des espèces et des genres, ces individus, ces espèces et ces genres ne sont pas d'ailleurs isolés au sein de la nature. Leur existence semble plus ou moins liée à celle de tous les autres êtres qui peuplent l'immensité de l'espace et du temps ; et dans cet ensemble où tout se tient et s'enchaîne, on ne peut espérer bien connaître les parties qu'en les considérant dans les rapports qu'elles soutiennent entre elles.

Quelque nombreux que soient ces rapports, le célèbre auteur du *Système de logique* essaye de les ramener à deux sortes, ceux de simultanéité et ceux de succession, « tout phénomène étant uniformément en relation avec des phénomènes qui coexistent avec lui et avec des phénomènes qui l'ont précédé et qui le suivront [1] ». Il ajoute que les vérités les plus précieuses pour nous sont celles qui se rapportent à l'ordre de succession des faits, parce que c'est sur la

[1] *Système de logique*, liv. III. ch. xxii, *passim*.

connaissance de ces vérités que se fonde le plus souvent notre sage anticipation des événements et le pouvoir que nous avons d'influer sur eux à notre avantage. La meilleure voie que nous puissions suivre, en effet, pour pénétrer jusqu'au secret de la formation et du développement des différents êtres que nous avons quelque intérêt à connaître, c'est celle qui nous permet de nous rendre exactement compte des diverses circonstances qui président à leur apparition et de constater ainsi toutes les conditions nécessaires à leur existence. Cette méthode est celle à laquelle les savants s'attachent de plus en plus de nos jours, et qu'ils nomment le *déterminisme*.

Déterminer scientifiquement un fait, ce n'est pas seulement le percevoir, affirmer qu'il existe, savoir ce qu'il est et le distinguer de ce qu'il n'est pas : c'est chercher surtout à faire voir comment il a pu se produire, en le rattachant à certains autres faits qui l'ont précédé immédiatement et qui paraissent suffire à expliquer son existence.

Au milieu de cette merveilleuse confusion de phénomènes dont l'univers physique et moral ne cesse de nous offrir le spectacle, il est difficile de démêler un fait qui semble se perdre dans une foule d'au-

tres, et plus difficile encore de reconnaître et de noter exactement tous les faits qui l'accompagnent et ont avec lui certains rapports constants. L'observation la plus attentive ne saurait suffire à établir ces délicates distinctions, et un tel discernement n'est possible le plus souvent qu'à la lumière de l'expérience. Seule, en effet, l'expérience, en déterminant le champ et les limites de ses recherches, peut tantôt écarter certaines circonstances qu'elle juge accidentelles, tantôt en provoquer de nouvelles qu'elle croit nécessaires, soumettre ainsi les faits à la torture, et les forcer de répondre aux questions qu'on leur pose. Ce n'est donc qu'en joignant les plus patients efforts aux combinaisons les plus ingénieuses que le savant peut arriver à saisir et à mettre en lumière la connexité qui relie un phénomène à l'ensemble de ceux qui le précèdent immédiatement ou l'accompagnent. Aussi peut-il se vanter justement d'avoir arraché un de ses secrets à la nature, chaque fois qu'il parvient à déterminer un fait nouveau. Un fait ainsi déterminé lui semble, en effet, suffisamment connu : sachant les diverses conditions qui sont nécessaires pour qu'il se manifeste et qui suffisent à le produire, il n'a qu'à réaliser ces conditions qu'il dépend souvent de lui de faire naître, pour que le

fait lui-même se réalise, et dès-lors, comme l'a dit Bacon, il n'est plus un simple interprète des signes qui lui révèlent les forces de la nature, il peut disposer de ces forces en maître souverain.

Demandons-nous maintenant par quels moyens l'homme arrive à connaître ainsi les rapports essentiels qui règlent la succession des phénomènes et soumettent ces derniers à son empire.

Si nous écoutions les disciples de la philosophie des sens, très-nombreux dans tous les temps, et se rangeant aujourd'hui presque tous sous le drapeau du positivisme, il nous faudrait d'abord convenir, avec eux, que, n'ayant aucun moyen de percevoir ce qui se suffit à soi-même, l'absolu, la cause, et réduits à ne pouvoir connaître aucun objet qu'en l'opposant à un autre objet ou à nous-mêmes, nous restons bornés, dans nos investigations, à constater des faits en relation avec d'autres faits. La science positive doit, par suite, consister uniquement à rechercher les circonstances physiques dans lesquelles les phénomènes sensibles se produisent, et c'est grâce à ses observations que nous pouvons découvrir, dans la nature, des lois qui ne sont elles-mêmes que des « *uniformités naturelles* ». C'est le nom que M. Stuart-Mill leur donne. Suivant les principes de la *logique*

positiviste développés par cet illustre écrivain, nous n'avons qu'un seul moyen d'apprécier la portée d'une assertion inductive, c'est l'expérience. « Il est clair que c'est l'expérience qui nous apprend à quel degré, dans quels cas et espèces de cas on peut s'en rapporter à l'expérience. Il faut consulter l'expérience pour savoir d'elle dans quelles circonstances les arguments fondés sur son témoignage sont valides. Nous n'avons pas de critère ultérieur pour l'expérience ; elle est son propre critère à elle-même. L'expérience atteste que, parmi les uniformités qu'elle révèle ou semble révéler, quelques-unes sont plus admissibles que d'autres ; et, en conséquence, l'uniformité peut être présumée d'un nombre donné d'exemples avec un degré d'assurance d'autant plus grand que les faits appartiennent à une classe dans laquelle les uniformités ont été reconnues plus constantes... Cette manière de rectifier une généralisation par le moyen d'une autre, une généralisation plus étroite par une autre plus large, que le sens commun suggère et adopte en pratique, est le type même de l'induction scientifique.... La base indispensable d'une formule scientifique de l'induction doit donc être une revue des inductions auxquelles les hommes ont été conduits pratiquement et sans

méthode scientifique, à cette fin spéciale de constater quelles sortes d'uniformités ont été trouvées tout à fait invariables, universalisées dans la nature, et quelles sont celles qu'on a trouvées variables suivant les temps, les lieux et autres circonstances changeantes[1]. » M. Mill regarde donc comme une hypothèse nécessaire et prend pour accordé que « toute induction scientifique se fonde sur des inductions spontanées préalablement admises ».

Quant à ces inductions spontanées elles-mêmes, on comprend comment elles sont possibles, quand on sait que M. Mill attribue à une espèce de mécanisme aveugle l'origine des premières inductions qui se forment naturellement dans l'esprit humain. «La tendance appelée par les uns un instinct et rattachée par les autres à l'association des idées, à inférer l'avenir du passé, l'inconnu du connu, n'est que l'habitude d'attendre que ce qui s'est trouvé vrai une ou plusieurs fois et ne s'est pas encore trouvé faux, sera trouvé vrai toujours.... C'est une tendance spontanée de l'esprit, de généraliser l'expérience, pourvu qu'elle se porte toute dans une seule direction, et pourvu qu'une expérience de nature contraire ne survienne

[1] *Système de logique*, liv. III, ch. IV, § 2, trad. par L. Peisse.

pas à l'improviste[1].» Ainsi, d'après ce que dit M. Mill, «certains faits sont si perpétuellement et familièrement accompagnés par certains autres, que les hommes apprirent, comme l'apprennent les enfants, à attendre les uns quand les autres paraissaient», et guidés par cet instinct qui les pousse machinalement à généraliser, ils ont pu, en s'élevant successivement d'inductions en inductions, arriver à reconnaître pour une maxime indubitable que « *le cours de la nature est uniforme* », maxime qui est devenue depuis l'axiome général et le véritable principe qui sert aujourd'hui de fondement à toute induction.

Cette théorie, qui est, en effet, la seule qu'on puisse tirer rigoureusement des principes de la doctrine positiviste, ne saurait répondre à l'espoir qu'en ont conçu ses auteurs, puisqu'elle ne leur apporte aucun moyen certain de prévoir l'avenir. Si nous ne savons, en effet, que ce que l'expérience nous apprend au sujet des faits et des relations qui les unissent, nous pouvons dire avec certitude que tels et tels phénomènes se sont constamment succédé jusqu'à ce jour; mais nous n'avons pas le moindre motif plausible pour assurer qu'ils continueront à se succéder de la

[1] *Système de logique*, liv. III, ch. IV, § 2, trad. par L. Peisse.

même manière. Et si on prétend justifier cette inférence particulière en lui cherchant un appui dans la croyance universelle à l'uniformité du cours de la nature, nous pourrons répondre que cette croyance étant elle-même due à l'induction pour ceux qui l'invoquent, elle ne peut logiquement servir à confirmer l'induction, et que d'ailleurs, quoique universelle, elle n'est pas absolument certaine, puisque, à son tour, elle n'a d'autre base qu'un nombre plus ou moins grand de phénomènes observés qui, n'étant reconnus vrais que pour le passé, n'offrent aucune solide garantie pour le retour de phénomènes semblables dans d'autres temps.

M. Stuart-Mill est trop bon logicien pour ne pas s'être aperçu lui-même du vice inhérent à son système. Il s'est donc vu forcé dans la suite de convenir que « l'expérience constante des habitants du monde connu, concordante en un résultat commun, sans un seul exemple de déviation dans ce résultat, n'est pas toujours suffisante pour établir une conclusion générale »; et les exemples qu'il cite à l'appui de cette assertion, qui surprend dans sa bouche, sont décisifs. « Pour un habitant de l'Afrique centrale, il y a cinquante ans, rien ne pouvait probablement sembler plus fondé sur une expérience constante, que ce fait

que « *tous les hommes sont noirs* »[1]. « Il n'y a pas très-longtemps que la proposition : « *tous les cygnes sont blancs* », était pour les Européens un exemple tout aussi peu équivoque de l'uniformité du cours de la nature. L'expérience ultérieure a prouvé aux uns et aux autres qu'ils étaient dans l'erreur, mais cette expérience s'était fait attendre cinq mille ans. Dans ce long intervalle, les hommes croyaient en une uniformité de la nature là où, en réalité, cette uniformité n'existait pas[2]. »

Toutefois, en cherchant une règle qui soit pleinement certaine et universelle, et qui puisse fournir des procédés pour découvrir et un critère pour vérifier d'autres uniformités de succession, M. Mill a cru pouvoir s'arrêter à la loi qu'il appelle la loi de causalité, et qui s'exprime en disant que « tout ce qui commence à être suppose une cause ». La cause ainsi entendue est simplement « la somme des conditions positives et négatives, le total des contingences de toute nature, qui n'ont qu'à se réaliser pour que le conséquent suive invariablement». Seulement, quand M. Mill définit la cause d'une chose : « l'antécédent à la suite duquel cette chose *arrive* invariablement »,

[1] *Syst. de log.*, trad. par L. Peisse, liv. III, ch. III, § 3.
[2] *Ibid.*, liv. III, ch. III, § 3.

il fait remarquer qu'il ne prend pas cette expression comme exactement synonyme de « l'antécédent à la suite duquel la chose *est arrivée* invariablement dans l'expérience passée ». Cette manière de concevoir la causation serait, suivant lui, exposée à cette objection très-plausible de Reid, qu'à ce compte, la nuit serait la cause du jour et le jour la cause de la nuit, puisque ces phénomènes se sont invariablement succédé depuis le commencement du monde. Mais, pour que le mot *cause* soit applicable, il est nécessaire, ajoute-t-il, de croire non-seulement que l'antécédent a été toujours suivi du conséquent, mais encore qu'aussi longtemps que durera la constitution actuelle des choses il en sera suivi[1]. Une cause n'est donc cause nécessaire et véritable qu'autant qu'elle agit sans conditions. « Ce qui est nécessaire, ce qui doit être signifie ce qui sera, quelque supposition qu'on puisse faire relativement à toutes les autres choses[2]. » « Séquence invariable n'est donc pas synonyme de causation, à moins que la séquence ne soit, en même temps qu'invariable, inconditionnelle[3]. »

On ne saurait mieux présenter la difficulté; mais

[1] *Syst. de log.*, trad. par L. Peisse, liv. III, ch. v, § 5.
[2] *Ibid.*, liv. III, ch. v. § 5.
[3] *Ibid.*, liv. III ch. v, § 5.

M. Mill, qui la voit si bien, ne me paraît pas la résoudre. Il lui est impossible en effet, à l'aide de ses principes, d'établir l'existence de cet antécédent inconditionnel dont il a besoin pour rendre la prévision légitime. Il a beau nous donner les règles les plus savantes et les plus ingénieuses, soit pour remonter d'un effet donné à sa cause, soit pour descendre d'une cause donnée à son effet. Partant de ces deux axiomes, que rien de ce qui peut être éliminé n'est lié par une loi au phénomène, et que ce qui ne peut être éliminé est lié au phénomène par une loi, il nous apprend à exclure successivement diverses circonstances qui accompagnent un phénomène donné, afin de constater quelles sont celles dont l'absence est compatible avec la présence du phénomène, et nous recommande de préférer à la méthode de concordance qui ne conduit qu'à des uniformités qui ne sont pas des lois de causation, la méthode de différence, qui peut seule, par la voie directe de l'expérience, arriver avec certitude aux causes.

Ce qui fait que tous ses efforts sont impuissants et ses conseils sans portée, c'est que cette cause qu'il s'obstine à poursuivre et à déterminer n'est qu'un fantôme de cause, et n'a de la cause que le nom. Il nous a prévenus lui-même expressément que, lors-

qu'il parlait de la cause d'un phénomène, il n'entendait pas parler d'une cause qui ne serait pas elle-même un phénomène. « La loi de causalité, qui est le pilier de la science inductive, n'est que cette loi familière, trouvée par l'observation, de l'inviolabilité de succession entre un fait naturel et quelque autre fait qui l'a précédé... L'antécédent invariable est appelé la cause, et l'invariable conséquent, l'effet[1]. » La cause n'est donc pas pour lui, comme pour tout le monde, la cause vraie, la cause qui produit un phénomène et s'en distingue, mais bien un phénomène qui en précède constamment un autre.

Mais dès-lors, ce qu'on se demande, c'est comment M. Mill peut avoir eu la pensée de faire jouer à un simple phénomène le rôle d'une cause, de cette chose qui est elle-même au-dessus de toute condition, et qui n'a besoin que d'être et d'agir pour que son effet apparaisse à l'instant et se réalise. A-t-il oublié que dans sa manière de voir, qui n'admet rien de réel que les phénomènes tels qu'ils s'offrent à nos sens, ces phénomènes ne sont autres que nos sensations mêmes, et que nous ne savons de ces sensations qu'une chose, c'est qu'elles se

[1] *Syst. de log.*, liv. III, ch. v, § 1.

suivent ou s'accompagnent? Et songe-t-il que, pour avoir le droit de trouver une cause dans quelqu'une de ces sensations, il faudrait avoir auparavant écarté toutes les objections que Hobbes, Berkeley, Hume, Kant, Aug. Comte, ont accumulées à l'envi sur ce point, et qui leur ont suffi pour mettre pleinement en évidence la vanité des efforts de ceux qui ont voulu de tout temps tirer la notion de cause des stériles données de la sensation ?

Au reste, M. Stuart-Mill ne dissimule pas les conséquences extrêmes où le mène sa théorie. Comme M. Ravaisson le remarque dans son rapport sur *la philosophie en France au* XIXe *siècle*, rapport où il met à nu l'impuissance de l'empirisme sous toutes ses formes, « dans l'hypothèse où les phénomènes se suivent sans aucune raison, il ne peut être question de lois invariables, d'ordre assuré, de certitude scientifique. » L'auteur du *Système de logique.* lui donne raison par ses aveux. « Dans ces parties reculées des régions stellaires, où les phénomènes peuvent être entièrement différents de ceux que nous connaissons, il serait insensé d'affirmer hardiment l'empire de la loi de causalité, pas plus que celui des lois spéciales reconnues universelles sur notre planète. La loi de causalité doit être acceptée comme une loi,

non de l'univers, mais seulement de cette partie de l'univers ouverte pour nous à des investigations sûres. L'étendre plus loin, c'est faire une supposition sans preuves[1]. » « Toute personne habituée à l'abstraction et à l'analyse arriverait, j'en suis convaincu, si elle dirigeait à cette fin l'effort de ses facultés, dès que cette idée serait devenue familière à son imagination, à admettre sans difficulté comme possible dans l'un, par exemple, des nombreux firmaments dont l'astronomie sidérale compose l'univers, une succession des événements toute fortuite et n'obéissant à aucune loi déterminée; et, de fait, il n'y a ni dans l'expérience, ni dans la nature de notre esprit, aucune raison suffisante, ni même aucune raison quelconque de croire qu'il n'en soit pas ainsi quelque part[2]. »

Voilà l'excès de scepticisme auquel on se porte tôt ou tard, quand on entreprend d'agrandir le domaine de l'expérience au mépris des droits de la raison, quand on abaisse l'intelligence au niveau de l'instinct, quand enfin on semble ne voir dans l'homme que ce qu'il partage avec la bête.

De cette critique, dont la portée s'étend à toute théorie exclusivement empirique, nous pouvons con-

[1] *Syst. de log.*, liv. IV, ch. xxi, § 4.
[2] *Ibid.*, liv. III, ch. xxi, § 1.

clure que ni l'observation qui nous fait saisir les faits actuellement existants, ni l'expérimentation qui les dégage de la multiplicité confuse au sein de laquelle ils se manifestent, ni la mémoire qui nous rappelle la constance avec laquelle ils se sont déjà succédé, ne sauraient nous autoriser à croire qu'ils apparaîtront dans l'avenir comme ils ont apparu dans le passé : il faut donc que, pour les faits qui se succèdent, comme pour les objets identiques et les objets semblables, la raison vienne éclairer l'expérience et la féconder.

Est-ce à dire que, pour rendre compte de ce qui constitue proprement l'acte essentiel de l'induction, l'affirmation anticipée d'un rapport inconnu, il soit nécessaire d'attribuer cette affirmation à une sorte d'intuition de la raison? Plusieurs penseurs éminents ont semblé le croire. L'un d'eux, M. Cl. Bernard, appelle *idée à priori* cette révélation subite qui apparaît avec la rapidité de l'éclair et nous montre une relation nouvelle que nous n'apercevions pas entre les choses. « On peut dire, ajoute-t-il, que nous avons dans l'esprit l'intuition ou le sentiment des lois de la nature. » Gœthe avait écrit, avant lui, que tout ce que nous regardons comme une invention, « c'est une révélation qui se développe de l'intérieur

à l'extérieur et qui fait pressentir à l'homme sa ressemblance avec la divinité; c'est une synthèse du monde et de l'esprit, qui nous donne la plus délicieuse assurance de l'éternelle harmonie de l'être. » M. E. Caro, qui cite ces auteurs et les commente ingénieusement dans son livre sur *Le matérialisme et la science*[1], se fait l'éloquent interprète de cette théorie, et en tire hardiment les conséquences qu'elle lui semble renfermer : « L'esprit est donc capable de ravir par une conception heureuse les secrets enfouis au cœur de la nature, d'interpréter par anticipation, avant l'expérience, les grandes lois qu'elle nous dérobe sous la trame mêlée des phénomènes! Il porte donc en lui le pressentiment de cette vérité objective qui n'est que l'idée du monde!... S'il devient évident que l'ordre dans le monde n'est que la suite d'un grand dessein, et que d'autre part la raison dans l'homme a été disposée pour concevoir cet ordre, de telle sorte qu'elle en porte au fond d'elle-même comme une image anticipée, bien qu'indistincte, dont l'expérience devra faire revivre les vestiges obscurs et l'empreinte encore vague, notre esprit pourra-t-il se refuser à une induction si naturelle qui rapporte à la cause première et le dessein

[1] Voy. *Le matérialisme et la science*, ch. II; 1867.

suivi dans la nature et le pressentiment de ce dessein tracé dans les conceptions idéales de notre raison[1]? »

Ces affirmations sont faites pour plaire à d'intrépides métaphysiciens, qui espèrent faire servir la lumière qu'ils leur prêtent à préparer la solution des plus grands problèmes. Mais il paraît difficile que des esprits rigoureux puissent se fier sans scrupule à des spéculations aussi hasardées. Quand on essaye d'analyser froidement l'idée qu'on dit *à priori*, on ne voit rien dans sa nature qui justifie l'origine supra-sensible qu'on revendique pour elle. Si cette idée se confondait, comme on le prétend, avec une intuition de la raison qui nous fît concevoir d'avance les choses telles qu'elles sont, serions-nous exposés autant que nous le sommes à trouver ces anticipations démenties si souvent par les vérifications de l'expérience? Comment comprendre, en effet, que la raison, qu'on regarde comme infaillible en tout autre point, ne puisse elle-même et en dehors du témoignage des sens, distinguer sûrement en ceci encore l'erreur de la vérité? Qu'on songe seulement au petit nombre d'idées neuves et fécondes qui nous ont valu les dé-

[1] *Le matérialisme et la science*, ch. II.

couvertes scientifiques, et qu'on les compare à cette foule de conceptions purement imaginaires qui ont enfanté de tout temps les faux systèmes : en présence de tant d'illusions contradictoires qu'on a prises tour à tour pour de véritables explications de l'ordre des choses, qui pourra se persuader que nous ayons pour ainsi dire instinctivement « l'intuition des rapports qui unissent entre eux les éléments de la multiple et mobile réalité[1], » et que « nous portions dans notre esprit, à l'état latent, les grands secrets de la nature[2] ? »

Ne serait-il pas, au contraire, plus simple à la fois et plus vrai de ne chercher que dans l'observation l'origine des faits qui peuvent servir d'éléments à nos diverses opérations inductives ? La pensée d'un fait quelconque, s'il est présent, ne peut effectivement nous venir que de la conscience ou des sens, ou, s'il est passé, de la mémoire, qui elle-même l'aura reçue des sens ou de la conscience. La matière de nos représentations nous est ainsi donnée tout entière par l'expérience, et nous ne pouvons pas plus créer en nous l'idée d'un phénomène pleinement inconnu, que le physicien ne peut, dans la nature,

[1] *Ibid.*, ch. II.
[2] *Ibid.*

créer un nouvel atome. Mais si l'esprit humain est impuissant à faire naître, quand il lui plaît, la connaissance des faits; il peut du moins, grâce à la faculté d'imaginer dont il dispose, s'emparer de ceux qu'il perçoit actuellement ou qu'il retrouve dans ses souvenirs, modifier à son gré l'ordre et la suite que la réalité leur impose, séparer ceux qui sont unis, unir ceux qui sont séparés, et les combiner entre eux de mille façons. Quand nous sommes, d'ailleurs, en présence d'un phénomène qui s'est d'abord offert à nous par hasard, comme il arrive souvent, et que nous observons ensuite avec l'intention de l'expliquer, c'est, à son tour, la raison seule qui peut nous faire concevoir que ce phénomène que nous avons vu commencer à être a nécessairement une cause qui l'a fait être, et que cette cause qui n'est pas en lui, puisqu'il ne peut s'être donné à lui-même l'existence, doit se trouver près de lui. Quand, ensuite, nous cherchons la cause de ce phénomène dans ce qui le précède immédiatement ou l'accompagne, et qu'au lieu de rencontrer cette cause nous ne découvrons autour de ce phénomène qu'un certain nombre d'autres phénomènes plus ou moins simultanés et coexistants, c'est encore la raison qui nous fait croire que ces derniers ont également une

haute puissance de réfraction, en comparaison de sa densité, particularité qu'il avait déjà observée dans les substances combustibles. Si Newton était assez attentif à se qui ce passait en lui-même pour ne pas laisser échapper ces rapports qui suffisaient à rattacher entre elles ces diverses idées et à les susciter et faire revivre à propos, il n'est pas rare qu'en passant ainsi brusquement d'une pensée à une autre, d'autres esprits, moins réfléchis, négligent les idées intermédiaires qui ménagent secrètement cette transition, et s'étonnent de ces rencontres imprévues, ou même soient tentés de mettre des illuminations aussi inattendues et aussi vives sur le compte de l'intuition intellectuelle ou de l'inspiration divine.

S'il ne faut pas exagérer le rôle que la raison joue dans l'œuvre si complexe de l'induction, n'oublions pas qu'il importe plus encore de ne pas le méconnaître ou l'amoindrir, puisque les conceptions nécessaires qu'elle seule peut fournir à ce raisonnement lui servent, ici comme ailleurs, de fondement. Si nous croyons, par exemple, que l'eau passera de l'état liquide à l'état solide, pourvu qu'il y ait d'abord tel degré d'abaissement dans la température à laquelle elle est soumise, c'est uniquement parce que nous sommes convaincus que la production de

la glace a pour cause la présence du froid. Or, qui ne voit, après ce que nous avons déjà dit, que l'expérience est impuissante à nous donner cette notion de cause ? Nous devons, en effet, au témoignage de la mémoire et des sens réunis de savoir que telle masse d'eau était liquide, et qu'elle est devenue solide en perdant sa température et descendant au degré que le thermomètre désigne par 0. Je veux d'ailleurs que cette suite de faits se soit reproduite mille fois sous nos yeux dans les mêmes circonstances. Comment pourrions-nous, d'après ces seules données, juger légitimement que ce qui était vrai dans le passé sera également vrai dans l'avenir? Entre l'apparence liquide ou solide de l'eau et tel ou tel degré de température, l'observation ne nous fait voir aucune liaison nécessaire qui puisse devenir la base de nos inductions, et ne nous apprend qu'une chose, c'est que tel phénomène a précédé un certain nombre de fois tel autre phénomène.

Pour qu'il nous soit permis de croire qu'il existe des relations non-seulement constantes, mais, comme dit M. Stuart-Mill, inconditionnelles entre deux événements que nous avons vus se succéder, il faut que, grâce à l'intervention de la raison, au moment où nous percevons ces phénomènes, nous les concevions

comme ayant des causes, et que, pour expliquer leur suite régulière, nous supposions inhérentes à ces causes une disposition commune qui les porte spontanément à agir dans des circonstances déterminées, comme elles ont déjà agi dans des circonstances analogues.

Ce sont là les principes que M. Maurial a fait valoir pour réfuter sur ce point d'une grande importance le scepticisme de l'auteur de *la Critique de la raison*. L'exposition solide et lumineuse qu'il en donne vaut qu'on la cite. « Deux faits s'étant montrés souvent associés, nous concluons de là avec plus ou moins de vraisemblance, suivant le nombre plus ou moins grand de nos expériences, qu'il est dans la nature des causes de les maintenir unis, et, par suite, qu'ils doivent l'être dans l'avenir, comme ils l'ont été dans le passé. Un fait s'étant produit au milieu de certaines circonstances, nous supposons que, les mêmes circonstances se reproduisant, le même fait devra se reproduire, parce que des circonstances semblables annoncent une cause semblable, et que, réciproquement, de causes semblables doivent naître des effets semblables. Nous ne concluons pas directement d'un fait à un autre fait; mais du fait connu, perçu, nous concluons la cause, et de la cause nous concluons

ensuite le fait inconnu. C'est ainsi que l'idée métaphysique de cause forme le lien des phénomènes, et qu'elle est le moyen terme essentiel de tous nos raisonnements inductifs, comme elle est, d'un autre côté, le fondement nécessaire des jugements que nous portons sur la présence des corps qui affectent nos sens[1]. »

Ces explications, qui nous semblent propres à justifier les raisonnements à l'aide desquels nous induisons l'existence future des événements, en nous appuyant sur la connaissance de leur existence passée, ne sont-elles pas infirmées par les progrès récents des sciences physiques et en contradiction avec leurs dernières découvertes? Pouvons-nous fonder légitimement nos inductions sur la supposition de la diversité des causes sensibles, quand nous voyons de nos jours presque tous les savants s'essayer de réduire à l'unité la multiplicité des forces de la nature et vouloir tout expliquer à l'aide du mouvement? Quelques détails sont ici nécessaires pour répondre à cette difficulté.

En cherchant à distinguer, dans les différentes perceptions de nos sens, l'apparence phénoménale

[1] *Le scepticisme combattu dans ses principes*, 2e part., c. VI, § 1.

et la réalité qu'elle cache, les physiciens ont été amenés à ne voir dans les qualités de la matière que des mouvements divers. Il ne leur était pas difficile d'établir que les sensations de son correspondent à certaines vibrations de l'air communiquées à nos organes par l'impulsion de certains corps, et transmises par les fibres nerveuses jusqu'au cerveau ; car les ondulations sonores, ainsi que l'air qui leur sert de milieu, peuvent être perçues par les sens. La théorie vibratoire de la lumière n'est, au contraire, qu'une hypothèse, car, pour l'admettre, il faut supposer l'existence de l'éther, qui ne tombe pas sous les sens ; mais comme cette hypothèse explique parfaitement tous les faits, et trouve ainsi sa vérification dans l'expérience, on s'accorde également à croire que, hors du sujet sentant, la lumière n'est qu'une espèce de mouvement. Il en est de la chaleur comme de la lumière et du son : on la rattache à un mouvement, ainsi que l'électricité, le magnétisme, et même la cohésion, l'affinité chimique et la gravité. On peut ainsi concevoir le monde physique comme un ensemble de parties infiniment divisibles, ou d'atomes de même nature qui, en vertu du mouvement qui leur est propre et qu'ils se communiquent, se groupent de manière

à former les molécules simples, les molécules composées, les corps gazeux, liquides ou solides. Cette synthèse supérieure semble effacer et faire disparaître la diversité des qualités sensibles. Au lieu d'admettre un nombre indéterminé de forces naturelles, on n'en reconnaît qu'une seule, le mouvement, dont les transformations paraissent pouvoir tout expliquer. Puisque les sons, les couleurs, la chaleur, l'électricité, etc., se réduisent, dans les objets extérieurs, à diverses sortes de mouvements, et que ces diverses sortes de mouvements peuvent s'engendrer mutuellement, on peut en venir à conclure que la chaleur se transforme en électricité, l'électricité en lumière, la lumière en magnétisme, et réciproquement [1].

En acceptant comme vraies ces hypothèses, dont la plupart ne sont encore que des présomptions et demandent à être confirmées par des observations nouvelles, je ne vois pas comment les physiciens se croient autorisés à en tirer, comme conséquence, la négation du principe de la diversité des forces. Quand on dit, en effet, que la chaleur se change en

[1] M. P. Janet a donné une exposition très-claire de cette théorie, qu'il paraît approuver, dans son livre intitulé ; *Le matérialisme contemporain*, ch. III.

lumière, en électricité, en magnétisme, en travail mécanique, on ne prétend pas que le mouvement qui donne successivement naissance à ces diverses sensations reste identique dans ses formes : on croit, au contraire, que le mouvement calorique a besoin, pour se changer en travail utile, de se transformer, c'est-à-dire de passer du système des molécules à la masse, ou de devenir plus rapide, de prendre une autre direction, d'être autre enfin. C'est ainsi que le mouvement de l'eau qui passe à l'état de vapeur n'est plus le mouvement d'affinité chimique qui maintenait la combinaison de l'oxygène et de l'hydrogène, et n'est pas encore le mouvement qui dégage l'électricité du sein des nuages, ou celui qui produira l'éclair, ou, de nouveau, résoudra les nuages en pluie. Si donc un mouvement peut être tour à tour la condition et la cause déterminante des sensations les plus diverses, c'est en cessant d'être lui-même, pour devenir un mouvement d'une autre nature, et il reste toujours vrai de soutenir qu'à chaque espèce de sensation correspond, dans les corps, une qualité particulière, qui est elle-même une forme particulière du mouvement.

Il n'est pas sans intérêt de joindre à ce raisonnement le témoignage d'un savant avec lequel

nous serions heureux d'être plus souvent d'accord. M. Stuart-Mill déclare formellement que les lois primitives de la nature ne peuvent pas être moins nombreuses que nos sensations et nos autres sentiments. « La limite idéale de l'explication des phénomènes naturels (vers laquelle, comme vers toutes les limites idéales, on marche constamment sans espérer l'atteindre jamais) serait de montrer que chaque variété distincte de sensations ou autres états de conscience a une cause propre et unique ; de faire voir, par exemple, que lorsque nous percevons une couleur blanche, il existe quelque condition ou assemblage de conditions dont la présence constante produit toujours en nous cette sensation. Dès qu'il y a plusieurs modes de production d'un phénomène, plusieurs substances différentes, par exemple, ayant la propriété de la blancheur, et n'ayant pas d'autre ressemblance, il n'est pas impossible qu'un de ces modes soit réductible à un autre, ou qu'ils puissent être ramenés tous à un mode général encore inconnu. Mais quand les modes de production sont réduits à un seul, on ne peut aller plus loin en simplification... Que les savants de la génération actuelle parviennent ou non à réduire ces divers modes de production du mouvement à un mode

unique, ces différentes causes excitent des sensations intrinsèquement différentes, et ne peuvent, par conséquent, être ramenées de l'une à l'autre [1]. »

On insiste au nom de la physiologie. Rien ne prouve, dit-on, qu'il y ait, en dehors de l'être qui sent, diversité de mouvements et, par suite, différentes qualités dans les corps : il suffit de supposer que, la constitution propre à chacun de nos organes étant différente, le même mouvement, en s'adressant à chacun d'eux, y détermine des impressions spéciales qui donnent naissance à diverses sensations. Les faits semblent venir, d'ailleurs, à l'appui de cette hypothèse. Ainsi, suivant Müller, pour ne citer que lui, la même cause peut produire des sensations différentes dans les diverses espèces de nerfs. L'électricité, mise en contact avec chacun de nos organes, détermine dans chacun d'eux des sensations propres : dans l'œil, des phénomènes lumineux ; dans l'oreille des sons ; dans la bouche, des saveurs ; dans les nerfs tactiles, des picotements. Les narcotiques produisent également des phénomènes internes d'audition et de vision, de bourdonnements dans les oreilles, de flamboiements dans les yeux, de fourmillements

[1] *Syst. de log.*, liv. III, ch. XXIV, § 2, trad. par L. Peisse.

dans les nerfs tactiles. D'un autre côté, les causes les plus différentes provoquent une même sensation dans chacun de nos organes. Ainsi la sensation lumineuse ne nous vient pas uniquement à la suite des vibrations de l'éther ; elle est due parfois à des agents mécaniques, chimiques, électriques ; et ce qui arrive à la vue peut arriver aux autres sens. Convaincu enfin que nous ne pouvons avoir, par l'effet de causes extérieures, aucune manière de sentir que nous n'ayons également sans ces causes, Müller conclut que la sensation qu'éprouve la conscience ne lui vient pas à la suite d'un changement d'état dans les corps extérieurs, mais simplement à la suite d'un changement d'état dans les nerfs.

Ces raisonnements sont plus spécieux que solides, et les conséquences qu'on se plaît à en tirer me paraissent manquer de rigueur. Et d'abord, les faits eux-mêmes me semblent s'expliquer plus heureusement sans cette hypothèse. En supposant, en effet, qu'il y a, dans les différentes espèces de corps, des qualités réellement distinctes et qui se traduisent par autant de sortes de mouvements, on comprend sans peine que ces diverses sortes de mouvements puissent se communiquer à nos différents organes, et déterminer en chacun d'eux des modifications à la

suite desquelles naissent des sensations correspondantes. S'il en est ainsi, nous devons éprouver, comme nous le faisons constamment, de nouvelles sensations chaque fois que nous sommes en présence de nouveaux corps. Chacun de nos organes, en effet, est pour nous comme un instrument qui nous sert à mesurer les différences et les changements qui ont lieu dans les corps qui nous entourent. En présence de la lune, par exemple, notre nerf optique est ébranlé, et la modification qu'il éprouve par suite du mouvement qu'il reçoit, nous est indiquée par la sensation que la conscience nous atteste; que la vue du soleil succède à celle de la lune, l'ébranlement que le nerf subit étant plus fort, la sensation de la lumière sera plus vive et nous permettra de juger du changement qui s'est produit, non-seulement dans l'organe, mais aussi dans sa cause motrice. Il n'est donc pas nécessaire de supposer dans chaque organe des énergies spéciales, des vertus sensitives, qu'on peut bien nommer, mais que rien ne fait comprendre. Tout s'explique par l'existence de cinq groupes de nerfs propres à recevoir des mouvements semblables à ceux des cinq espèces de corps sensibles. Il est même permis d'imaginer que, si nous avions d'autres groupes analogues, nous pourrions

éprouver d'autres sensations et discerner de nouvelles différences dans les corps.

Quant aux faits qu'on allègue contrairement à cette opinion, rien de plus aisé que d'en rendre compte. Une même cause, dit-on, peut produire différentes sensations dans les différents nerfs. Ces anomalies s'expliquent très-simplement par les lois de la mécanique. Comment n'arriverait-il pas, en effet, qu'un agent qui, comme la force des narcotiques ou l'électricité, jette le trouble dans les organes et les agite en tous sens, déterminât en eux accidentellement certaines modifications analogues à celles que peut occasionner l'action des objets sensibles? En tiraillant les nerfs optiques, acoustiques, tactiles et autres, un courant électrique, une influence chimique, l'accumulation du sang dans les vaisseaux capillaires, toute autre cause pathologique doit nécessairement, une fois ou l'autre, réaliser dans ces nerfs les mouvements nécessaires à la production des sensations propres à la nature de chacun d'eux.

Ce qui porte surtout à le croire, c'est la nature incomplète et bizarre des sensations qui résultent de la présence de ces causes accidentelles. Sous l'action de ces causes, nos yeux sont assaillis par une foule d'étincelles lumineuses, et nous ne voyons

rien ; les oreilles nous tintent, et nous n'entendons aucun son distinct ; les nerfs tactiles nous font éprouver des fourmillements, qui ne sont ni le chaud, ni le froid, ni le dur, ni le mou, ni le sec, ni l'humide, mais une sorte d'agitation vague et confuse : ce ne sont pas là des sensations proprement dites, mais de simples éléments de sensations qui restent obscures et indéterminées, parce que les causes qui les produisent agissent sans règle et sans mesure.

C'est encore de cette manière qu'on peut comprendre la production d'une même sensation par l'action des causes les plus différentes. N'est-il pas évident, en effet, que si la sensation de lumière est due ordinairement à telle espèce particulière de mouvement produit dans l'œil par le contact des vibrations de l'éther, une cause quelconque peut, au besoin, en troublant le jeu de cet organe, y déterminer accidentellement un mouvement semblable qui suffira pour occasionner une sensation analogue? C'est ainsi qu'un choc, une action mécanique, chimique, électrique, nous fait entendre, voir, sentir diversement.

On peut donc accorder à Müller que la sensation révélée par la conscience n'est pas toujours et né-

cessairement le signe d'une qualité des corps extérieurs, et qu'elle peut parfois indiquer simplement un changement d'état dans les nerfs; mais bien qu'un tel changement dans le nerf puisse être déterminé fortuitement par une cause mécanique quelconque, puisqu'il ne consiste que dans une espèce de mouvement, néanmoins, le plus souvent et régulièrement, cette modification est due à l'action extérieure de certains agents particuliers qu'on appelle les corps, et qui, suivant le mouvement spécial qui les distingue et qu'ils transmettent à nos organes, suscitent dans l'âme l'apparition de ses diverses sensations.

Ce n'est donc pas sans raison que, grâce à la diversité de nos sensations, nous jugeons de la diversité des propriétés qui sont dans les corps, quand rien ne nous fait soupçonner, au sein de nos organes, la présence de quelqu'une de ces causes dont l'action est irrégulière.

VI.

L'induction, qui est la seule méthode à suivre dans les sciences positives, suffit-elle aux sciences morales? Examen du *positivisme spiritualiste* de M. Ravaisson.

En cherchant à énumérer et à décrire les différentes formes de l'induction, je n'ai parlé jusqu'ici que de celles qui s'appliquent aux sciences qui se disent *positives*. C'est le nom qu'on a voulu, de nos jours, réserver exclusivement aux sciences physiques, aux sciences naturelles et aux sciences morales, parce qu'elles sont telles, qu'elles seules nous mettent en état « de prévoir les phénomènes avec certitude et, dans une certaine mesure, de les modifier à notre usage », suivant la définition qu'en donnait Aug. Comte. Comme un des représentants les plus éloquents du spiritualisme français le faisait remarquer, en effet, dans un article de la *Revue des Deux-Mondes* où il résumait les conclusions des derniers travaux scientifiques, ces diverses sciences

diffèrent plus entre elles par la nature des faits dont elles sont l'objet, que par la méthode qu'elles emploient, la même méthode, celle du *déterminisme*, leur convenant à toutes.

Les faits propres aux sciences physiques, disait M. E. Caro, sont les faits mécaniques : le chimiste et le physicien les déterminent en analysant successivement tous les éléments de la matière complexe, jusqu'à ce qu'ils parviennent jusqu'aux corps simples, qui sont les conditions premières de ces faits.

Les faits propres aux sciences naturelles sont les faits physiologiques : la science de ces faits consiste également à les ramener à leurs conditions irréductibles, qui sont elles-mêmes des propriétés physiques et chimiques.

Enfin, les faits propres aux sciences morales sont les faits psychologiques : ces derniers se déterminent, à leur tour, en se laissant rattacher à leurs conditions élémentaires, qui ne sont autres elles-mêmes que certains phénomènes organiques. La physiologie sert ainsi de base à la psychologie, comme la physique et la chimie servent de base à la physiologie.

Mais, en s'accordant sur tous ces points avec les partisans de l'École positiviste, M. Caro ne prétend pas réduire la philosophie à la méthode que cette école

affecte exclusivement, celle d'un déterminisme universel. Quoique la plupart des faits psychologiques lui paraissent se manifester concurremment et parallèlement avec des faits physiologiques, il est très-éloigné de croire que les faits psychologiques résultent des faits organiques, ou même les faits organiques des faits mécaniques, comme un effet résulte de sa cause, ou une conséquence de son principe. Les premiers sont, suivant lui, soumis aux seconds, sans en venir, et peuvent en dépendre, sans trouver en eux leur origine et leur cause véritable. Un fait psychologique ne sort donc pas d'un fait organique, ni un fait organique d'un fait mécanique, ainsi que le pain sort de la farine, et la farine, du grain ; et l'on ne peut pas dire que la pensée ait son principe dans la vie, ni que la vie ait son principe dans la matière. M. Caro a composé, dans le même esprit, tout un livre : *Le Matérialisme et la science*, dans lequel il s'applique à revendiquer les droits de la métaphysique qu'un aveugle empirisme serait porté à méconnaître.

M. P. Janet avait d'ailleurs ouvert déjà cette voie, en publiant, en 1864, celui de ses ouvrages qui a pour titre : *Le Matérialisme contemporain*. On y voit surabondamment démontrée l'insuffisance des efforts qu'on a récemment renouvelés en France et surtout

en Allemagne, pour tout ramener, dans la nature et dans l'homme, à des explications mécaniques. Après avoir relevé l'inconséquence d'un système qui, voulant tout réduire à la matière, n'essaie pas même de dire ce qu'est la matière, il fait observer que, chez les êtres vivants, l'unité qui préside à l'ensemble des parties, la corrélation des organes, la loi de la reproduction, suffisent à tracer entre le règne minéral et le règne organique une barrière qu'on n'a pas encore franchie. Il n'admet pas enfin que la pensée puisse être un simple effet de l'action du cerveau. D'un côté, en considérant le cerveau comme la condition de la pensée, on rend aisément compte des rapports qui enchaînent le moral au physique ; et, d'un autre côté, il y a certains caractères éminents de la pensée qui sont absolument inconciliables avec la matière; ces caractères sont la liberté, l'unité et l'identité de l'âme. M. Janet insiste, en particulier, sur l'identité, et passant en revue toutes les hypothèses que le matérialisme n'a pas pris la peine de faire, mais qu'on pourrait imaginer pour le soutenir, il leur oppose des réponses qui sont restées sans réplique. Il termine cette discussion par l'examen des difficultés qu'on élève contre la théorie des causes finales, et s'attache à montrer en détail que, ni l'action des milieux, ni l'habi-

tude, ni l'élection naturelle, ni aucun autre des principes qu'on a allégués, ne peut expliquer les appropriations organiques et les instincts, sans l'intervention d'une cause intelligente.

Ces résultats, qu'on peut regarder comme définitivement acquis à la discussion scientifique par la critique de M. Caro et de M. Janet, ont été récemment confirmés et développés par M. F. Ravaisson, dans le très-remarquable rapport où il expose les progrès de la *Philosophie en France au* XIXe *siècle*, rapport qui a paru lui-même un monument original destiné à laisser sa trace dans l'histoire.

Dans cette enquête, exacte autant que minutieuse, des origines et des titres de notre philosophie contemporaine, dans la revue complète et l'examen impartial des diverses doctrines qui s'y sont donné rendez-vous et qui, en suivant des voies contraires, paraissent toutes converger plus ou moins vers un même point, l'auteur du rapport me semble s'être proposé principalement pour but, d'établir les fondements d'un spiritualisme sinon pleinement nouveau, du moins plus large et plus profond que l'ancien, sur les ruines de deux systèmes qui se partagent aujourd'hui presque entièrement les esprits et qu'il importe également de combattre : le matérialisme et l'idéalisme.

Un nouveau matérialisme, dit-il, a reparu à notre époque sous le nom de positivisme. Le positivisme, tel que l'enseigna d'abord son fondateur, Auguste Comte, peut se résumer en deux mots : réduire tout aux phénomènes sensibles et les phénomènes sensibles eux-mêmes aux simples éléments mécaniques. « Les mathématiques expliquent la physique ; la physique explique la chimie; la chimie explique la vie. Le progrès de la science consiste à réduire toute complexité, par une analyse graduée, aux éléments les plus simples et les plus généraux. »

Ces quelques principes du positivisme ont suffi pour autoriser les physiologistes et les médecins français qui les ont adoptés, à en tirer le matérialisme comme une conséquence nécessaire, comme ils ont suffi pour entraîner les disciples anglais d'Aug. Comte, M. Lewes, M. Stuart-Mill, M. Bain, M. Bailey, M. Herbert Spencer, à en déduire, à non moins juste titre, le scepticisme.

Pendant ce temps, le Maître entrait dans une voie nouvelle, qui devait le faire passer, par degrés, de son matérialisme géométrique à une sorte de mysticisme; et M. Ravaisson nous le montre se condamnant lui-même du point de vue supérieur où il était enfin arrivé. « La physique, d'après ses propres

aveux, doit se défendre de l'usurpation des mathématiques; la chimie, de celle de la physique; enfin la sociologie, de celle de la biologie... Ramener une chose, pour en rendre raison, à une chose d'un ordre moins élevé, c'est l'expliquer par sa matière : donc le matérialisme est l'explication du supérieur par l'inférieur... C'est le supérieur, ajoute-t-il, qui explique l'inférieur; en d'autres termes, c'est dans l'humanité qu'il faut chercher l'explication de la nature.» « En présence des êtres organisés, on s'aperçoit, disait-il encore, que le détail des phénomènes, quelque explication plus ou moins suffisante qu'on en donne, n'est ni le tout, ni même le principal; que le principal, et l'on pourrait presque dire le tout, c'est l'ensemble dans l'espace, le progrès dans le temps, et qu'expliquer un être vivant, ce serait montrer la raison de cet ensemble et de ce progrès qui est la vie. » Il déclarait enfin, que « l'ensemble étant le résultat et l'expression d'une certaine unité à laquelle tout concourt et se coordonne et qui est le but où tout marche, c'est dans cette unité, c'est dans le but, c'est dans la fin ou cause finale qu'est le secret de l'organisme [1] ».

[1] Voy. *La philosophie en France au* XIXe *siècle*, § IX.

A l'exemple du maître, qui « du positivisme physique superficiel était arrivé au positivisme moral», suivant le mot de M, Ravaisson, M. Littré, le plus habile de ses disciples, après avoir longtemps combattu la doctrine des causes finales, finit lui-même par reconnaître que la matière organisée a la propriété de s'accommoder à des fins : ce qui revient à attribuer à la nature vivante des mouvements intentionnels et à convenir, par suite, que tout phénomène de la vie révèle la pensée[1].

M. Taine, M. Renan, M. Renouvier, sans en compter beaucoup d'autres, paraissent eux-mêmes, si nous en croyons M. Ravaisson, avoir entrevu que « la cause universelle est un idéal où les choses aspirent, et que le grand ressort du monde est la pensée[2]. »

M. Cl. Bernard, enfin, ajoute au déterminisme qu'il a reçu d'Aug. Comte un déterminisme supérieur. Frappé, à son tour, de l'ordre et du concert que forment les phénomènes organiques, et reconnaissant qu'un tel ensemble si régulier et si constant ne se peut expliquer par l'action irrégulière et variable de circonstances physiques et extérieures, il y voit l'effet d'un type défini, préexistant, qu'il appelle idée orga-

[1] *La philosophie en France*, § x.
[2] *Ibid.*, § xi, xii, xiii.

nique. Cette idée est, comme il dit, créatrice, et ce qu'elle crée, ce ne sont pas les phénomènes, mais l'organisme. M. Ravaisson en conclut que, pour rester conséquent avec lui-même, M. Claude Bernard doit admettre une cause intelligente [1].

Montrer ainsi comment les diverses doctrines des plus intrépides adversaires du spiritualisme tendent en définitive et vont se terminer irrésistiblement à une sorte d'idéalisme, c'est infliger au matérialisme la plus triste nécessité, celle de se réfuter lui-même, et c'est le service que M. Ravaisson peut se flatter de lui avoir rendu.

Quant à l'idéalisme, celui contre lequel M. Ravaisson s'élève n'est pas cet idéalisme absolu qui réduit toute réalité à des idées; mais cet idéalisme mitigé qui, accordant de la réalité aux phénomènes que l'expérience fait connaître, demande à des intuitions immédiates de la raison la conception des objets intelligibles, tels que les substances, les causes, le vrai, le beau, le bien, l'espace et le temps. Cet idéalisme de nouvelle espèce eut pour fondateur et pour soutien, en France, V. Cousin, qui en avait puisé presque tous les éléments dans l'enseignement des

[1] *Ibid.*, § XV.

Écossais et de R. Collard. La méthode qu'il lui imposa sous le nom de méthode psychologique est la même, au fond, que celle des sciences physiques, et se borne à décrire et à classer les faits intérieurs pour en tirer la conception de la nature de l'âme, et par l'âme, s'élever à Dieu.

Ce que M. Ravaisson reproche d'abord à cette théorie, c'est qu'elle nous laisse, en général, dans une entière ignorance par rapport à ces objets intelligibles, dont elle prétend néanmoins que nous avons une intuition directe. « Cet élément *supra*-sensible que la raison nous révèle à l'occasion des perceptions particulières et sensibles, rien à en dire de déterminé, puisqu'on n'en a, à proprement parler, aucune connaissance, mais une conception seulement. Il en est ainsi du bien et du vrai ; il en est ainsi et de l'âme et de Dieu. Nous jugeons de Dieu par l'âme, et l'âme elle-même, nous en jugeons par les phénomènes qui apparaissent en tel et tel instant à la conscience. Quelque recours qu'on ait à l'induction, comment entendre par le relatif l'absolu, par l'accident la substance, par le sensible le *supra*-sensible? Dire que la raison nous révèle sous les accidents une substance, au-delà des effets une cause, n'est-ce pas indiquer seulement, au-delà du positif que fournit

l'expérience, un je ne sais quoi dont on ne peut rien affirmer que ce qu'on emprunte à ce positif même [1] ? »

M. Ravaisson ajoute qu'en prenant pour maxime fondamentale que la source première de toute connaissance se trouve dans une expérience qui n'atteint que les phénomènes, l'idéalisme se condamne à l'impossibilité de répondre aux objections de Kant, et d'établir contre lui que les prétendus principes que nous devons à la raison ne se réduisent pas à de simples conceptions au moyen desquelles nous nous représentons les choses sous certaines conditions d'ordre et d'unité, sans que pour cela rien de réellement existant y réponde. Aussi certains philosophes de cette École qui ont eu le courage de pousser les principes de cette doctrine à leurs dernières conséquences, ont-ils abouti à une théorie qui n'admet, au-delà des phénomènes sensibles, que des idéalités qui peuvent servir, il est vrai, de règle à la nature, mais qui sont cependant dépourvues de toute réalité. Il suffit de nommer ici M. Vacherot, qui soutient ouvertement que Dieu peut être conçu comme l'idéal suprême, mais que cette idée exclut par elle-même celle d'existence réelle.

[1] *La philosophie en France*, § II.

M. Ravaisson adresse au système de M. Cousin une dernière critique. Les termes tout relatifs d'idéal et de perfection, dont le philosophe éclectique se sert pour caractériser ce qui, à son sens, dépasse les phénomènes, ne lui paraissent offrir rien qui soit autre chose que concept abstrait et général, résultant de quelque comparaison de notre esprit ; et, comme il a conclu que le matérialisme, qui n'admet des choses que ce que nous en montrent les sens, tendait à tout résoudre dans l'absolue imperfection où il n'y a ni ordre ni forme, il conclut que l'idéalisme, qui croit renfermer l'essentiel des choses dans les idées que s'en forme, par abstraction, l'entendement, tend également au vide et au néant. «Le matérialisme, en s'imaginant arriver, par voie de simplification analytique, de l'accidentel à l'essentiel, ne fait que tout réduire aux conditions les plus générales et les plus élémentaires de l'existence physique, qui sont le *minimum* de la réalité. L'idéalisme, en voulant arriver par la généralisation qui élimine comme accidentels les caractères spécifiques et différentiels, à ce qu'il y a de plus élevé dans l'ordre intelligible et à l'idéal de la perfection, ne fait que tout réduire par une marche contraire à celle qu'il a cru suivre, aux conditions logiques les plus élé-

mentaires, qui sont le *minimum* de la perfection et de l'intelligibilité [1].»

Telles sont les objections que M. Ravaisson fait valoir contre l'idéalisme de M. Cousin. Parmi ces objections, il y en a de très-sérieuses, et quand on les aura bien comprises, on aura de la peine à croire qu'une telle doctrine puisse jamais se relever sous ces rudes coups et résister à de telles attaques.

Au matérialisme et à l'idéalisme qu'il a condamnés, l'auteur du *Rapport* oppose un autre système pour lequel il tient toute prête une autre méthode. L'analyse ne pouvant arriver, comme il l'a prouvé, qu'à la détermination de ce qu'on appelle la cause physique, soit en rattachant simplement un phénomène à un autre phénomène, comme le fait le matérialisme, soit en résolvant ce phénomène en un plus général et plus simple, comme fait, à son tour, l'idéalisme, il faut s'adresser, suivant M. Ravaisson, à la synthèse qui peut seule nous permettre de rapporter les faits à leur véritable cause : cette cause est l'action d'une perfection supérieure, dont nous avons la conscience immédiate quand nous savons réfléchir sur nous-mêmes.

Substituer la synthèse à l'analyse, c'est effectivement substituer l'intuition de la conscience à celle

de la raison. Cette méthode n'est pas nouvelle. M. Ravaisson le sait mieux que personne, et lui-même nous retrace l'histoire assez longue de ses développements. Ce fut, dit-il, Kant qui, le premier, retrouva l'activité de l'esprit sous la passivité qui, jusqu'à lui, semblait tout expliquer. « Dans les sens, d'après Kant, est toute la matière de nos connaissances, mais c'est l'intelligence qui lui donne la forme. » Condillac, qui avait longtemps enseigné que nos connaissances n'étaient que des sensations transformées, se corrigea dans la suite, et reconnut dans l'âme l'action motrice qui diffère de la sensation essentiellement passive. « Le principe du mouvement, ajoutait presque aussitôt Destutt de Tracy, c'est la volonté, et la volonté, c'est la personne, c'est l'homme même. » Maine de Biran alla plus loin. Nos pensées, selon lui, sont les effets de notre vouloir. Vouloir, en effet, ce n'est pas être seulement comme est le phénomène, naissant et mourant au même instant. « Dans chacune de mes résolutions, remarquait Maine de Biran, je me connais comme cause antérieure à son effet et qui lui survivra ; et c'est pourquoi, à proprement parler, je ne deviens pas, mais réellement et absolument je suis. » En même temps que Maine de Biran découvrait la volonté, Ampère découvrait la raison. La

raison, pour ce dernier, était la faculté que l'action de la volonté applique aux éléments fournis par les sens, pour comparer entre eux ces éléments, et les enchaîner les uns aux autres au moyen des rapports qui les unissent. Plus tard, Jouffroy renonçant, à son tour, à croire que les phénomènes seuls fussent un objet de connaissance immédiate, déclara, dans son célèbre mémoire sur la *légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*, que l'homme atteint en lui-même le principe qui produit les phénomènes, et que l'âme se sent cause de ses actes. La plupart des disciples de Cousin, entraînés par cet exemple, se sontrangés peu à peu à cette opinion; on peut citer M. Ad. Garnier, M. de Rémusat, E. Saisset, M. Ad. Franck, M. P. Janet, M. E. Caro.

Tous ces philosophes étant d'accord pour reconnaître qu'il faut chercher la cause des faits internes non dans d'autres faits qui les précèdent ou les accompagnent, mais dans la conscience de l'action de l'âme qui peut seule les produire, il semble que la vraie méthode psychologique était déjà trouvée. Elle l'était en effet; mais en creusant à une plus grande profondeur dans les secrets replis de l'esprit humain, M. Ravaisson a eu le rare mérite d'éclairer et d'affermir ce mode d'investigation scientifique,

dont il est parvenu à déterminer le rôle et la portée avec plus de précision et de rigueur. La définition qu'il en donne est à peu près neuve, et surprendra d'abord peut-être par l'emploi de certains termes abstraits, mais elle ne peut paraître obscure qu'à des esprits étrangers à ces délicates matières. La vraie méthode, dit-il, est « celle par laquelle, dans tout ce dont nous avons conscience et qui est, par le dehors, en quelque sorte phénoménal et naturel, nous discernons ce qui est notre acte, qui seul doit être appelé proprement interne, et qui, à vrai dire, supérieur à toute condition d'étendue et même de durée, est, en son essence, surnaturel et métaphysique [1] ». En suivant cette méthode, ajoute-t-il, nous pouvons, par une opération toute particulière, distinguer du fait de telle ou telle sensation ou perception, ce qui achève ce fait en le faisant nôtre, et ce qui n'est autre que nous. Cette opération toute particulière, c'est la réflexion, qui, comme le disait Farcy, replie l'esprit sur lui-même et l'habitue à se saisir toujours dans son action vivante, au lieu de se conclure des effets extérieurs.

On conviendra sans peine que cette vue ne manque

[1] *La philosophie en France*, § II.

ni d'originalité ni d'importance, et qu'elle est aussi sûre que profonde ; mais l'éminent philosophe à qui nous la devons n'aurait pas dû peut-être la pousser plus loin, si du moins il ne voulait pas s'exposer au danger de rencontrer des contradicteurs. Dans ce voyage de découverte qu'il avait entrepris dans des régions de l'âme peu explorées encore, il eût été prudent de s'arrêter aux limites où la pleine lumière de la conscience cesse de luire, pour faire place à des ténèbres que nos faibles regards ne sauraient percer.

J'hésite même à reproduire les résultats des spéculations métaphysiques que M. Ravaisson aborde si hardiment, en prétendant s'élever jusqu'à l'ontologie sans avoir besoin d'abandonner le solide terrain de la psychologie. Je ne suis pas bien sûr de posséder sa pensée tout entière, malgré mes efforts pour la saisir à travers les nombreuses pages où elle se trouve dispersée. L'auteur n'a pas l'air de développer un système parfaitement arrêté dans tous ses contours ; il entre peu dans les détails et s'en tient à de grandes lignes : c'est moins un tableau complet, un dessin achevé, qu'une magnifique esquisse. On dirait parfois qu'il ouvre une voie qu'il n'a pas à suivre lui-même, mais qu'il se contente de proposer

à d'autres ; aussi les vastes perspectives qu'il fait entrevoir sous le voile brillant des métaphores et des symboles semblent-elles, par moments, moins propres à instruire son lecteur qu'à le faire penser.

Toutefois, si l'exposition que M. Ravaisson nous donne de ses conceptions métaphysiques offre certains points obscurs qui nous laissent dans l'incertitude, ce qui du moins est parfaitement clair et au-dessus de tout doute, c'est la conviction bien arrêtée et dont il témoigne hautement que, pour expliquer la perfection relative de notre pensée, qui est la cause de tout ce qui se passe en nous, il faut la rattacher à la perfection absolue. Notre volonté intelligente, qui constitue notre personnalité, est un génie créateur, un Dieu particulier dont l'empire a ses bornes, et ce génie, ce Dieu, ne produit rien que par la vertu supérieure, à laquelle il participe, du Dieu universel, qui est le bien absolu et l'amour infini. Ce grand Dieu « n'est pas loin de nous. » Idée de nos idées, raison de notre raison, il nous est « plus intérieur que notre intérieur. » — « C'est en lui, par lui, que nous avons ce que nous avons de vie, de mouvement et d'existence[1]. » Il est nous plus

[1] *La philosophie en France*, § XXXVI.

encore que nous ne le sommes, et nous pouvons dire que nous voyons tout en lui, parce que c'est en lui seul que nous nous voyons.

Cet absolu de la parfaite personnalité une fois connu devient pour nous le centre perspectif d'où se comprend le système que forme notre personnalité imparfaite, et, par suite, celui que forme toute autre existence ; en d'autres termes, Dieu sert à entendre l'âme, et l'âme la nature.

Ces affirmations ne sont pas absolument nouvelles, et, ce qui le prouverait au besoin, c'est que, pour les exprimer, M. Ravaisson n'a guère fait qu'emprunter des formules déjà vieilles qu'il trouvait dans plusieurs systèmes connus de tout temps. Mais ce qui distingue cette doctrine de toute autre, ce qui en fait une théorie particulière et pleinement originale, c'est la méthode que son auteur prétend que nous devons suivre, à l'exclusion de toute autre, pour arriver à ces hauts enseignements. Heureux sans doute d'invoquer un grand nom en faveur de son sentiment, M. Ravaisson nous dit, il est vrai, que ce fut Descartes qui s'aperçut le premier que «l'esprit se voit lui-même, et qu'en se voyant il découvre, comme en une grande et éclatante lumière, ce qui est le principe et de lui-même et de tout, l'âme, qui se touche elle-même,

et, dans l'âme, sans séparation, Dieu, plus réel encore, et qu'on touche, en quelque sorte, de plus près[1].» Mais c'est, en réalité, M. Ravaisson qui a, mieux que personne, fait ressortir l'importance de cette méthode, qu'il appelle la seule méthode de la haute philosophie, de la métaphysique, et à laquelle il assigne uniquement pour point de départ « la conscience immédiate, dans la réflexion sur nous-mêmes et par nous-mêmes sur l'absolu auquel nous participons, de la cause ou raison dernière». Ce qui s'accorde avec cette définition et sert à l'expliquer, c'est l'idée que M. Ravaisson se fait du nouveau spiritualisme qu'il a conçu, et qu'il appelle un réalisme ou positivisme spiritualiste. Le principe générateur de ce spiritualisme, c'est, dit-il, «la conscience que l'esprit prend en lui-même d'une existence dont il reconnaît que toute autre existence dérive et dépend, et qui n'est autre que son action[2]». C'est affirmer, ce semble, de la façon la plus explicite que chacun de nous peut saisir en lui-même l'existence divine en saisissant sa propre existence, et qu'à ce point de vue toute distinction réelle cesse entre l'action de la personne humaine et celle de la personne divine.

[1] *La philosophie en France*, § I.
[2] *Ibid.*, § XXXVI.

Cette interprétation se confirme et paraît se justifier par le commentaire que M. Ravaisson lui-même ajoute à son texte. Il ne veut pas que, par l'action spirituelle, par la pensée, par la volonté, on entende le mode d'un sujet duquel elle diffère, mais bien la substance de l'âme et son être même. Comment comprendre, dit-il après Descartes et avec lui, que l'action à laquelle le raisonnement nous conduit comme à la cause première soit un mode d'autre chose ? Ce serait cette autre chose qui serait la première cause, ou ce serait une troisième chose encore qui les tiendrait unies, et de l'une ferait sortir l'autre. Au lieu de nous figurer la cause première comme quelque chose qui existerait d'abord et qui, en outre, penserait, comme une substance ayant la pensée pour attribut, sans que le fond de son être fût pensée, ainsi que l'imagine Spinosa, ou comme une pierre pensante, suivant le mot d'Aristote, il faut admettre, au contraire, que la première et absolue existence dont toute autre ne nous offre qu'une limitation, est la pensée, qu'être et penser, comme le disait déjà l'antique Parménide, sont, rigoureusement parlant, une même chose. « Cette idée positive, dit-il encore, est celle de la nature tout active et par conséquent toute spirituelle de l'existence absolue, nature de laquelle il suit que l'objet

et le sujet de la pensée, de la volonté, de l'amour, n'y sont qu'une seule et même chose, laquelle est la pensée, la volonté, l'amour mêmes, une flamme sans support matériel, en quelque sorte, qui se nourrit d'elle-même. Telle est la conception unique où les contraires, partout ailleurs séparés, se confondent comme dans une vivante et lumineuse unité [1].»

S'il est vrai, d'un côté, comme on l'affirme ici, que la cause première et absolue ne soit qu'une pure pensée ; s'il est vrai, d'un autre côté, que cette pensée, à son tour, s'identifie à la pensée en acte qui se manifeste au sein de l'âme humaine, on comprend qu'on puisse dire que chaque homme trouve dans la conscience même de son action la pleine intuition de Dieu.

Mais ce qui est moins aisé à comprendre, c'est d'abord la supposition sur laquelle cette assertion repose. Est-il certain, en effet, que la cause première ne soit qu'une pensée pure, et que la conscience qu'elle a d'elle-même se réduise finalement à une pensée d'une pensée? M. Ravaisson convient lui-même qu'une telle conception nous passe. «Nous ne comprenons l'intelligence, dit-il, que sous des con-

[1] *La philosophie en France*, § XXXVI.

ditions de distinction, d'opposition du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'existence. Cela n'empêche pas, ajoute-t-il, qu'on ne puisse, qu'on ne doive admettre que, dans l'infini et l'absolu, de telles conditions ne s'évanouissent[1].» Et il essaie de prouver ce qu'il avance. Mais les raisons qu'il invoque me paraissent peu solides, et je ne trouve nullement décisives celles qu'il propose, en particulier, pour établir que la possibilité de l'être qu'on conçoit infini est celle de quelque chose que rien ne peut borner, et qui par cela même implique l'existence réelle ; car je ne vois pas qu'il réponde mieux que Descartes, sur ce point, aux objections de Gassendi, reprises plus tard avec plus de force encore par Kant. Ce que l'on peut dire peut-être de plus favorable à la conception d'Aristote qu'adopte M. Ravaisson, et qui ramène à une simple pensée en acte tout ce qu'il y a de réel en Dieu, c'est que rien ne prouve qu'une telle conception soit impossible à réaliser ; mais comme rien ne prouve d'ailleurs qu'elle soit réalisée, elle ne peut être qu'une simple hypothèse, qu'aucune expérience ne saurait jamais vérifier.

[1] *La philosophie en France*, § XXXVI.

Au reste, en accordant que, ainsi réduit à la pensée, l'esprit divin se révèle pleinement et tel qu'il est à la conscience de l'homme, n'est-on pas conduit, par la considération des conséquences qui suivent nécessairement d'un tel système, à soulever d'autres difficultés plus graves encore? Si cet esprit se mêle à une âme et en constitue, pour ainsi dire, le fond, comment se mêlera-t-il en même temps de la même manière à toutes les autres âmes? Comment pourra-t-il être à la fois pour toutes « l'universelle substance » et « l'universelle lumière », sans cesser d'être lui-même indivisible et un? Qu'on songe seulement à la profonde discontinuité qui règne entre les diverses consciences humaines et tient chacune d'elles fermée à toute autre; qu'on considère, avec M. P. Janet[1], que, si nombreux et si intimes que soient les liens qui unissent les hommes, ces liens n'effacent jamais l'extrême limite qui sépare toujours les esprits et fait que chacun reste présent à soi-même, sans pouvoir être jamais en autrui comme il est en soi; puis, qu'on essaye de se représenter la pensée divine se partageant entre ces diverses consciences et se donnant à la fois à toutes. A moins

[1] Voy. un article de *la Revue des Deux-Mondes*, 15 mai 1868.

de renoncer à l'unité et à la simplicité de cette personnalité parfaite qui porte le nom de Dieu, comment ne pas lui reconnaître à elle-même une seule conscience, une conscience totale et unique? Et comment ne pas voir qu'en se communiquant à différents centres humains et se démembrant, pour ainsi dire, de mille manières, l'intelligence souveraine se rendrait en quelque sorte étrangère à elle-même et, comme une vile poussière, se disperserait à l'infini?

Une doctrine qui aboutirait à ruiner tout ce qu'il y a de véritable perfection en Dieu, en absorbant sa réalité dans celle des existences inférieures, ne peut convenir à M. Ravaisson. Ce qui peut nous le faire supposer, c'est qu'il semble vouloir ailleurs repousser de telles conséquences, et maintenir fortement sa ferme croyance à l'unité et à la simplicité absolues de l'Être souverain, quand, pour expliquer l'existence des êtres de la nature, il refuse de rien voir de réel en dehors de l'action divine, et attribue exclusivement à l'infini de la volonté libre tout ce qui est véritablement. « On ne saurait comprendre, dit-il, l'origine d'une existence inférieure à l'existence absolue, sinon comme le résultat d'une détermination volontaire, par laquelle cette haute existence a d'elle-même modéré, amorti, éteint, pour ainsi

dire, quelque chose de sa toute-puissante activité... Ne pourrait-on dire, ajoute-t-il, que ce que la cause première concentre d'existence dans son immuable éternité, elle le déroule, pour ainsi dire, détendu et diffus dans ces conditions élémentaires de la matérialité, qui sont le temps et l'espace ; qu'elle pose ainsi, en quelque sorte, la base de l'existence naturelle, base sur laquelle, par ce progrès continu qui est l'ordre de la nature, de degré en degré, de règne en règne, tout revient de la dispersion matérielle à l'unité de l'esprit [1] ? »

On voit combien M. Ravaisson se garde ici d'imiter les vitalistes et les animistes dont il parle ailleurs, et auxquels il reproche si finement d'insister sur les faits qui sont favorables à leurs systèmes, et de ne pas discuter ceux qui leur sont contraires. « On fait valoir d'un côté, pour l'organicisme, les faits et les raisons qui établissent la pluralité et la fatalité vitales ; de l'autre, pour le vitalisme et l'animisme, les faits et les raisons qui établissent l'unité et la finalité ; et de chaque côté on mentionne à peine ce qui s'oppose à l'opinion qu'on croit vraie. C'est peut-être que les idées opposées semblent absolument incom-

[1] *La philosophie en France*, § XXXVI.

patibles et qu'on désespère de les concilier [1]. » M. Ravaisson est au contraire persuadé que, si ces idées semblent inconciliables, c'est parce qu'on les considère, de part et d'autre, dans les termes plutôt que dans les choses, et plus logiquement que physiquement. « Ce qui logiquement est incompatible, dit-il, dans la nature souvent s'unit et s'harmonise. » Et il est amené à croire que, soit dans les diverses parties de notre être, depuis ce qu'il a de plus élevé jusqu'à ses plus infimes éléments, soit dans les divers ordres d'existence, où se retrouvent en grand les mêmes différences, c'est partout, sous des formes très-variées et parfois contraires, un même principe, et qu'enfin la vie inférieure n'est que le dernier degré auquel descend, de métamorphose en métamorphose, la vie supérieure [2].

Je conviens volontiers de ce qu'il y a de séduisant dans ces essais d'explication, et, pour les imaginer, il ne faut rien moins que la pénétration et la subtilité d'esprit qui distinguent celui qui en est l'auteur. La continuité du progrès et les transitions insensibles qui président à tous les changements des phénomènes faisant disparaître à nos yeux les différences,

[1] *La philosophie en France*, § XXXVI.
[2] *Ibid.*, § XXV.

nous disposent en effet à concevoir sans trop de peine que tout se tient, s'enchaîne, et finalement se confond dans l'unité. Je ne voudrais pas pourtant qu'on allât jusqu'à dire que les contraires mêmes s'associent, s'unissent et s'accordent en se réalisant dans la nature, et je ne m'explique pas qu'après avoir enseigné que la grande pensée divine se montre tout entière à chaque conscience humaine et se divise, par suite, en autant de parties réelles et positives qu'il y a de personnes, M. Ravaisson puisse soutenir qu'il n'existe dans l'univers des choses qu'un seul acteur, et que cet acteur n'a besoin que de s'annuler et de se reproduire en partie lui-même pour faire, à son gré, apparaître et s'évanouir de nouvelles existences qui, comparées à la plénitude infinie de son être, ne sont elles-mêmes qu'un néant. « Dieu a tout fait de rien, du néant, de ce néant relatif qui est le possible ; c'est que ce néant, il en a été d'abord l'auteur, comme il l'était de l'être. De ce qu'il a annulé en quelque sorte et anéanti de la plénitude infinie de son être (*seipsum exinanivit*), il a tiré, par une sorte de réveil et de résurrection, tout ce qui existe [1]. »

[1] *La philosophie en France*, § XXXVI.

En dehors de la contradiction que la doctrine de M. Ravaisson me paraît offrir sur ces points, j'ajoute qu'en se bornant, comme il le fait, à absorber en quelque sorte le fini dans l'infini, pour n'avoir pas à montrer comment l'un et l'autre se concilient, il me semble supprimer le problème, plutôt que le résoudre. Ce n'est pas, d'ailleurs, rendre suffisamment compte de la façon dont les êtres contingents sont créés ou anéantis, que de nous dire simplement que l'être nécessaire se concentre ou se dilate comme l'éther, qu'il s'éteint ou se rallume comme le feu, qu'il s'abaisse ou se relève comme il lui plaît, et que c'est du vide qu'il a formé volontairement en lui-même, qu'il fait sourdre et jaillir, comme d'une source vive, les flots des existences nouvelles. Il se peut que la question de la création soit une de celles qui surpassent notre intelligence; mais est-il plus facile d'admettre que l'être souverainement parfait s'amoindrisse et s'agrandisse tour à tour ? Et recourir à cette dernière extrémité pour échapper à la première, n'est-ce pas accumuler gratuitement mystères sur mystères?

Si les observations qui précèdent ont quelque valeur, il faut en conclure, contrairement à l'opinion de M. Ravaisson, que nous nous flatterions en vain

de puiser l'intuition de Dieu dans la conscience immédiate que nous avons de nous-mêmes, comme il a fallu déjà conclure, par suite de la critique dirigée par lui-même contre l'idéalisme, que nous ne pouvions espérer nous élever à la contemplation de cet être souverain par cette sorte de révélation mystérieuse que V. Cousin réserve à la raison. La conscience et la raison étant d'ailleurs, comme nous l'avons dit, les seuls moyens dont l'homme dispose pour arriver au vrai savoir et à la connaissance parfaite, il semble que, dans le silence de ces facultés, nous devions nous résigner à faire taire notre indiscrète curiosité, et renoncer à l'ambitieux dessein, si souvent tenté sans succès, de sonder la nature d'un être qui se dérobe à toute prise immédiate et dont l'existence même ne paraît pas pouvoir s'affirmer avec une pleine certitude.

Cela veut-il dire que, sur une question si grave, nous soyons condamnés à une ignorance absolue? Je serais affligé de savoir les hommes réduits à cette extrémité; mais je suis loin de les croire misérables et bornés à ce point. Seulement, comme je ne comprends nullement comment ils pourraient avoir la perception de Dieu et le voir face à face, je me juge forcé d'avouer que la connaissance que nous avons

d'un tel être ne me paraît pas être l'effet d'une intuition intellectuelle ni d'aucune espèce de science proprement dite, mais qu'elle me semble résulter uniquement d'une simple croyance. Il est vrai, s'il en est ainsi, qu'il restera toujours interdit à notre faiblesse d'aspirer à la pleine vision de son infinie perfection; mais nous pourrons du moins encore avoir foi à son existence et croire à son action providentielle sur le monde et sur l'homme.

VII.

Comment l'induction peut-elle nous faire croire en toute assurance à l'existence de Dieu?

Que faut-il pour que la croyance en Dieu naisse en nos âmes et s'y maintienne solidement? Il suffit qu'elle ait son principe dans une induction légitime.

Or, l'induction que nous pouvons invoquer en sa faveur n'est pas celle que le moderne éclectisme imagine comme une espèce d'aperception qui vient à l'homme d'en haut, pour ainsi dire, et l'illumine par une inspiration instinctive et soudaine, celle qui, suivant Royer-Collard, « indépendante de l'expérience et du raisonnement et libre du joug de l'hypothèse, ne permet à la pensée aucune incertitude, et dont les jugements universels et absolus ont la force de la nécessité [1]. » L'induction à laquelle nous

[1] Voy. *Œuvres* de Reid, tom. IV, fragments de R.-Collard, conclusion, édit. de Jouffroy.

nous contentons d'en appeler suit une marche plus pénible et plus lente, mais le chemin qu'elle prend est plus sûr. Tandis que l'induction qu'on dit rationnelle s'élance, d'un bond, du fini dans l'infini, et s'expose à se perdre dans le vide, celle-ci plus modeste prend pied dans la réalité et n'affirme rien de nécessaire, parce que ce qu'elle connaît n'est jamais que contingent. Elle n'a d'autre portée, en effet, que celle d'un raisonnement qui, loin de dédaigner l'expérience, s'appuie toujours sur elle, et ne prétend jamais élever ses conclusions au-dessus de la probabilité. En un mot, c'est ce procédé naturel à l'esprit humain qu'emploient exclusivement les sciences physiques et naturelles, et dont nous avons déjà fait connaître les applications les plus ordinaires.

Que l'induction cherche à atteindre la cause première de l'univers, ou qu'elle se borne à déterminer les lois des phénomènes qui naissent et meurent au sein de l'espace et du temps, les conditions auxquelles elle est soumise restant les mêmes, il faut toujours qu'elle ait son point de départ dans ce qu'elle connaît, et qu'elle infère de ce qu'elle connaît ce qu'elle cherche à savoir.

Ce qu'elle connaît de certain, l'induction le doit à l'observation du monde: or dans le monde tout se

ramène à trois choses, la matière, la vie, la pensée, et ces trois choses sont telles que, si on les considère à fond, on est étonné de voir que rien, dans leur nature, ne puisse rendre compte, soit de leur existence, soit des manifestations par lesquelles cette existence se révèle.

Loin d'être, comme on l'a dit, le principe de la vie ou de la pensée, la matière n'a pas en elle-même son principe, et ne se comprend que par ce qui lui donne le mouvement et la forme.

Ce qui surprend dans les êtres vivants, ce ne sont pas les faits qui sont propres à ces êtres, quand du moins on les examine un à un, car ces faits se laissent presque tous réduire à certains faits mécaniques qui sont pour eux des conditions d'existence et suffisent à les déterminer. Le secret de leur organisation se trouve, en effet, non pas dans le détail des phénomènes, mais dans leur ensemble et leur progrès. Les phénomènes organiques n'ayant pas tous la même importance, il y en a, parmi eux, d'un ordre supérieur qui en réclament d'autres et les font être. Ainsi, dans les êtres animés, la conservation du type est un fait dominateur, duquel beaucoup d'autres dépendent : ce fait rend, en effet, nécessaire la déperdition; comme la déperdition, à son tour, rend

nécessaire la nutrition; comme la nutrition enfin exige tels et tels organes propres à la préhension, à la mastication, à la déglutition et à la digestion. Une telle subordination ne s'explique pas suffisamment par la nature des phénomènes qu'elle règle, et demande une cause qui leur soit supérieure.

Au-delà du règne organique et dans une sphère plus haute, nous rencontrons enfin les êtres intelligents et libres. Ce qui distingue ces êtres de tous les autres et les met à part, c'est qu'ils pensent, veulent, se déterminent spontanément, et que, de plus, ils savent qu'ils sont et ce qu'ils sont. Ce n'est pas tout : la conscience qu'ils ont d'eux-mêmes est telle, qu'elle réunit par un seul acte de pensée, dans une aperception unique et comme sous un même coup d'œil, l'ensemble confus des modes divers qu'ils éprouvent simultanément, et peut ainsi, à chaque instant, ramener ces modes à l'unité d'un seul moi. Cette conscience, enfin, a le privilége de faire connaître immédiatement, à celui qui la consulte en se repliant sur lui-même, l'action intellectuelle par laquelle la pensée, qui est l'élément essentiel de sa nature, commande à son gré à la foule des sensations et des idées qui dépendent d'elle, et détermine librement la fin à laquelle elle les force de répondre.

Chaque homme par conséquent peut trouver en soi-même la cause de ses manières d'être; et tandis que les faits mécaniques ou physiologiques n'ont pas en eux ce qui les produit, il nous est donné de saisir directement le principe immédiat des faits psychologiques dans une action de notre volonté que nous atteste l'expérience la plus intime.

Assurément cette action de notre volonté, telle qu'elle est immédiatement aperçue, est réelle et positive autant qu'aucune autre chose, et on comprend qu'elle puisse régner en souveraine dans l'âme humaine, s'y assujétir tout ce qu'elle y trouve au-dessous d'elle, et présider de près ou de loin aux diverses fonctions des organes. Mais, de ce qu'elle est cause des puissances inférieures qui lui sont soumises dans l'étroite sphère de sa personnalité, il ne suit nullement qu'elle soit à elle-même sa propre cause, et tout porte à penser que, bornée comme elle est en tout point, elle dépend à son tour d'une perfection plus haute, où elle puise son existence comme à sa source.

Voilà donc le monde tel que l'observation le dévoile et tel que la raison le juge. L'observation réfléchie constate au sein de la matière un ensemble de mouvements qui s'enchaînent et se succèdent avec

une régularité pleine de convenance et d'harmonie; elle remarque entre les organes des êtres vivants un accord et une fin commune à laquelle tous conspirent diversement; elle découvre enfin dans l'âme une pensée qui se connaît, qui se possède, qui délibère, qui commande, qui se fait obéir et reste toujours maîtresse d'elle-même et des mouvements du corps qu'elle anime. Et, de son côté, la raison, par la bouche des plus profonds penseurs, prononce avec l'autorité qui lui est propre qu'il n'y a rien dans la matière, rien dans les organes, rien dans l'âme elle-même qui permette de comprendre cet ordre et ce concert merveilleux des choses, et qu'il faut en chercher ailleurs le principe.

Mais si la raison décide ainsi qu'il y a lieu de s'enquérir d'une cause première qui puisse à la fois expliquer le monde et se suffire à elle seule, elle ne nous dit pas quelle est cette cause. En nous apprenant qu'il est nécessaire qu'elle existe, elle nous laisse le soin périlleux, non pas, il est vrai, de pénétrer dans sa nature, ce qui n'est pas en notre pouvoir, mais de la déterminer approximativement au moyen des conjectures que suggère et autorise l'induction.

Il est une cause que nous connaissons directement,

la seule que nous saisissions en elle-même, et la seule aussi qui puisse suffire à nous faire juger de toutes les autres. Cette cause, que la conscience immédiate que nous avons de nous-mêmes nous révèle à toute heure, c'est la pensée sans cesse en acte, essence véritable qui se distingue éminemment de ses modes, centre d'où tout part dans l'âme humaine et où tout se ramène, principe enfin de tout ce qui se fait en nous. Nul n'a démêlé peut-être aussi sûrement que M. Ravaisson la vraie nature de ce principe, qu'il regarde comme « le ressort de la vie intérieure », et dont il décrit si bien la puissance et les effets dans cette page remarquable : « Quand nous rentrons, comme on dit, en nous-mêmes, nous nous trouvons au milieu d'un monde de sensations, de sentiments, d'imaginations, d'idées, de désirs, de volontés, de souvenirs, mobile océan sans bornes et sans fond, qui pourtant est tout nôtre, qui pourtant n'est autre chose que nous-mêmes. Comment nôtre, comment nous-mêmes? Parce que, en chaque moment et en chaque lieu de ce multiple tourbillon intérieur; nous formons de sa fuyante diversité des assemblages, des ensembles dont le lien est une unité qui n'est autre que l'opération même par laquelle nous les formons. Si, en effet, nous cherchons de quelle ma-

nière cette cause, qui est nous-mêmes, fait ce qu'elle fait, nous trouvons que son action consiste dans la détermination par la pensée d'un ordre ou d'une fin à laquelle concourent et s'ajustent des puissances inconnues qu'enveloppe, latentes, notre complexe individualité. Nous nous proposons tel objet, telle idée ou telle expression d'une idée : des profondeurs de la mémoire sort aussitôt tout ce qui peut y servir des trésors qu'elle contient. Nous voulons tel mouvement, et sous l'influence médiatrice de l'imagination, qui traduit en quelque sorte dans le langage de la sensibilité les dictées de l'intelligence, du fond de notre être émergent des mouvements élémentaires dont le mouvement voulu est le terme et l'accomplissement. Ainsi arrivaient, à l'appel d'un chant, selon la fable antique, et s'arrangeaient, comme d'eux-mêmes en murailles et en tours, de dociles matériaux.

Qu'est-ce que cette idée que notre pensée se propose et qui appelle à soi, comme du haut de sa perfection, nos puissances inférieures? C'est notre pensée même au point le plus élevé de réalité active où, dans telle et telle limite, elle puisse parvenir. Qu'est-ce que ces puissances qu'elle attire et qui trouvent en elle leur accomplissement, leur réalisation? Des

idées aussi, des idées qui sont aussi nôtres, donc notre pensée encore, quoique dans un état où elle est comme hors d'elle-même et étrangère à elle-même [1]. »

Sur le modèle de cette cause que nous portons au fond de nous-mêmes et que nous voyons en pleine lumière, nous pouvons nous faire indirectement une idée de la cause qui a dû présider à la formation du monde et qui maintient l'ordre qui y règne.

Et d'abord, ce qu'il y a de réel dans le mouvement de la matière la plus brute, c'est une tendance à l'action que nous ne pouvons concevoir qu'en la comparant à l'action de notre volonté. La variété des mouvements dont les différents corps sont animés, et qui, par leur ensemble, forment l'universelle harmonie, ne résultant pas d'ailleurs nécessairement de la nature des éléments qui les constituent, puisqu'il n'y a pas la moindre contradiction à supposer dans ces corps de tout autres mouvements, nous ne pouvons nous expliquer l'ordre et la convenance que nous voyons éclater partout dans l'univers physique qu'en recourant à l'intervention d'un principe intelligent qui, entre toutes les combinai-

[1] *La philosophie en France*, § XXXVI.

sons possibles, ait su choisir et réaliser la plus simple et la meilleure.

De même, en considérant les êtres organisés qui paraissent si compliqués dans les détails et dont toutes les parties se tiennent, se relient et se prêtent un mutuel appui, nous ne comprenons pas seulement d'une manière indéterminée qu'il faut une cause qui imprime le mouvement aux organes et mette en branle toute la machine. « Nous concevons, comme le dit encore M. Ravaisson, que la cause doit être quelque chose d'analogue à ce qu'est pour une œuvre de notre art l'idée d'après laquelle elle se compose et s'ordonne, la pensée qni en fait concourir toutes les pièces à une même fin [1].» Et c'est ainsi, suivant le même auteur, que « nous arrivons à l'idée d'une cause qui, dès le commencement de son opération, implique la fin comme but d'une cause finale, en même temps qu'efficiente; bien plus, efficiente par cela même qu'elle est finale, et dont la perfection, au moins relative, est la raison d'être de tous ces éléments qui trouvent en elle seule leur achèvement, de tous ces moyens qui trouvent en elle seule leur usage [2]». Or quand, pour nous rendre compte

[1] *La philosophie en France*, § XXXVI.
[2] *Ibid.*

des changements qui s'opèrent dans les êtres organisés, nous supposons ainsi en chacun d'eux une cause qui soit le principe de ces changements, parce qu'elle en est la fin, nous voulons évidemment dire que cette cause doit nécessairement paraître douée d'intelligence et de liberté pour connaître le but qu'elle se propose en agissant et vouloir les moyens propres à l'atteindre. Nous ne pouvons, par suite, nous empêcher de croire qu'elle est semblable sous ce rapport à la pensée en acte qui fait le fond de notre personne.

Quelle sera enfin la nature de la cause qu'il faudra reconnaître à l'âme humaine et lui assigner à son tour pour origine?

L'âme humaine est pour elle-même le plus beau des spectacles. Quand elle se compare, soit aux existences condamnées à l'inertie de la matière, soit aux êtres organisés et vivants, elle voit qu'elle est au-dessus de tout ce qui l'entoure, puisqu'elle est seule à se connaître et qu'elle peut seule rester maîtresse de ses destinées. Mais en même temps qu'elle sent sa grandeur, elle sent aussi sa misère. Sans cesse poussée par d'impérieux besoins à la recherche du bonheur, elle a beau goûter à toutes les joies ; la tristesse qui se mêle toujours à ses jouissances les

lui rend bientôt amères, et rien ne peut apaiser ses désirs sans cesse renaissants. Si, s'abandonnant à une plus noble ardeur, elle préfère à tout le plaisir si pur de savoir et se voue tout entière au culte du vrai, que d'obstacles à vaincre pour elle et que de mécomptes ! Que de questions qu'elle se pose et qu'elle ne peut résoudre ! A côté des rares clartés qui illuminent son intelligence, que d'ombres qui l'obscurcissent et que d'incertitudes qui l'inquiètent ! De même, quand elle entre en lutte avec ses passions, qui ne connaissent ni frein ni mesure, et s'efforce courageusement de les plier aux lois de la raison, partagée entre des penchants bas et vils et des pensées fières et hautes, elle est toujours divisée et contraire à elle-même, faisant souvent le mal qu'elle craint, et ne faisant pas toujours le bien qu'elle désire. Ainsi comprimée dans ses plus généreux élans, et ne trouvant partout autour d'elle que des limites, l'âme finit par se dire que ce n'est pas elle qui s'est donné cette nature qui aspire en tout à l'infini, sans pouvoir en rien le réaliser, et qu'elle doit plutôt tenir sa fragile portion d'existence d'un être qui ne se manifeste à elle que par ses dons, mais que, à cause de ses dons mêmes, elle conçoit comme la source féconde et mystérieuse de toutes les autres réalités,

et en qui elle aime à se représenter dans leur plein développement toutes les perfections dont elle sent les germes s'agiter confusément dans son sein.

Cette conception de la cause souveraine n'épuise pas assurément toute la profondeur de la nature divine. Comme elle résulte uniquement de la comparaison des phénomènes de ce monde et que ces phénomènes, circonscrits dans l'espace et le temps, sont tous changeants et bornés, elle tenterait en vain de franchir les degrés qui séparent le relatif de l'absolu et d'affirmer en Dieu l'existence de ses attributs métaphysiques, la toute-puissance, l'infinité, la perfection. Elle ne peut pas mieux nous apprendre quels sont les rapports que l'Être suprême soutient avec les existences qui ne sont que par lui : est-il, ou non, consubstantiel à ces existences ? Faut-il voir en lui une cause immanente, placée, comme un puissant ressort, au cœur des choses, faisant tout mouvoir dans l'univers et animant tout par sa présence intime ? Ou devons-nous croire qu'il vit, comme un roi solitaire, en dehors et au-dessus de la foule des êtres soumis à son empire ?

Si toutes ces questions, que laisse ouvertes le raisonnement inductif que nous venons de faire, nous intéressent à un haut degré, celle que ce raisonne-

ment nous permet de résoudre a heureusement plus d'importance encore. Ce que l'homme, en effet, doit aspirer, avant tout, à savoir, puisqu'il ne peut autrement connaître et régler sa destinée, c'est la nature du principe dont il dépend. Or, ce principe, tel que l'induction le lui fait concevoir et tel qu'il doit être pour répondre à l'observation des faits, lui apparaît nécessairement comme une cause intelligente et active, source de tout ordre, de toute harmonie, de tout bien; dès-lors, ce qui préside au gouvernement du monde, ce n'est pas, à ses yeux, un aveugle hasard, mais une pensée toujours agissante et bienveillante à laquelle lui-même et l'univers restent suspendus.

S'il reste vrai, d'ailleurs, que nous ne pouvons que croire à l'existence de Dieu, puisqu'il ne nous est pas donné de vérifier, par une observation directe, les lumineuses conjectures par lesquelles l'induction nous fait entrevoir les horizons divins, ce qui ajoute encore à la force de nos convictions et peut porter notre foi à la hauteur de la certitude, c'est qu'à mesure que la science fait des progrès, nous voyons qu'elle découvre partout, dans l'univers, de nouvelles marques d'un dessein que nous sommes de plus en plus forcés de considérer comme l'œuvre d'une raison sublime.

VIII.

Conclusion.

Nous avons cherché à déterminer, dans les pages qui précèdent, les principales formes de l'induction. En résumé, nous pouvons conclure des résultats de cette longue analyse que, si les applications que l'induction comporte sont nombreuses et variées, la marche qu'elle suit est toujours à peu près la même et presque uniforme en tout point : on ne peut, en effet, compter jamais, dans la complexité de cette fonction si vaste, que trois ou quatre phases élémentaires, qui marquent, pour ainsi dire, les moments successifs de l'opération totale.

L'induction nous a paru pouvoir se définir : une sorte de raisonnement dont l'homme se sert pour arriver à croire ce qu'il ne peut connaître directement ni affirmer avec certitude. Or, pour croire, il est nécessaire de savoir quelque chose de certain qui

puisse permettre de passer de ce qu'on sait à ce qu'on ignore. L'induction ne devient donc possible pour nous, qu'autant que nous possédons déjà quelques connaissances certaines.

Ces connaissances certaines, qui sont la première condition de nos jugements inductifs, nous les prenons dans l'expérience interne ou externe, actuelle ou passée. Ainsi, la conscience nous révèle directement la cause que nous sommes ; c'est par elle encore que nous constatons la suite régulière et fixe de celles de nos idées qui se reproduisent. Nous savons, de même, grâce à des observations déjà faites et fidèlement conservées par la mémoire, que tel objet déterminé nous a paru doué d'un certain nombre de qualités, que tels autres objets ayant en commun des propriétés patentes ont manifesté les mêmes effets cachés, que deux ou plusieurs phénomènes se sont succédé dans le passé. Nous pouvons enfin observer les merveilles que nous trouvons à admirer dans l'univers, en même temps que nous avons l'intuition immédiate de la pensée en acte qui domine toutes les puissances inférieures de notre âme et les dirige à son gré.

C'est donc uniquement de l'expérience que peuvent nous venir les diverses connaissances positives qui

doivent fournir une premiere base à nos inductions. Néanmoins l'expérience ne saurait par elle-même suffire à justifier les conclusions qu'on en tire. Nous avons fait voir qu'il n'y a pas, en effet, entre ce que nous savons d'une façon certaine et ce que l'induction nous porte à affirmer sans le savoir, la moindre liaison qui puisse nous autoriser à inférer ce que nous ne savons pas à propos de ce que nous savons. Pour avoir le droit, en partant de ce qui nous est connu, de nous élever jusqu'à cet inconnu vers lequel nous aspirons, il nous faut recourir à un terme moyen qui nous serve à rattacher entre eux ces deux termes extrêmes, et nous persuade que nous pouvons conclure de l'existence de l'un à celle de l'autre. Ce terme moyen est la notion de cause, que nous puisons primitivement dans la conscience de notre propre activité, mais dont la raison s'empare de bonne heure, et qu'elle applique aux diverses données de l'expérience pour les compléter et les étendre. Ces données de l'expérience, en effet, n'ont en elles-mêmes rien qui puisse faire comprendre leur nature, et, pour s'en rendre compte, l'esprit humain se voit forcé d'affirmer qu'elles doivent leur existence à certaines causes qui ne sont pas elles : aussi ne peut-il percevoir ou se souvenir, sans juger aussitôt qu'à chacune

de ces représentations sensibles correspond un objet dont la réalité la fonde, la soutient et la détermine.

Les divers modes sensibles que la conscience nous atteste intérieurement et les causes extérieures que nous leurs reconnaissons, telles sont les données préliminaires que l'induction doit emprunter préalablement à l'expérience et à la raison, et qui deviennent comme autant d'assises solides sur lesquelles elle appuie l'édifice de ses constructions idéales. Il nous suffit, en effet, de savoir que nous sommes une cause active, et de remarquer que cette cause ne peut se déployer librement sans rencontrer des obstacles qui l'arrêtent, pour que l'induction explique ces faits qui n'ont pas en nous-mêmes leur principe, en supposant hors de nous une force analogue à la nôtre. Il nous suffit pareillement de savoir qu'en nous approchant des objets que nous voyons à distance, nous pouvons à tout instant éprouver la résistance qui naît à leur contact, pour que l'induction se proposant de trouver la raison des représentations de la mémoire dont la suite et la fixité s'imposent à nous, suppose que ces représentations ont pour causes certains objets, que nous jugeons, il est vrai, plus ou moins éloignés du lieu où nous sommes, mais que nous croyons pouvoir nous rendre présents chaque fois

que nous consentirons à franchir la distance qui nous en sépare. De même encore, quand nous savons, en joignant au souvenir les données de la raison, que tel objet a souvent été pour nous la cause de telles et telles sensations, l'induction nous fait présumer qu'il continuera à être ce qu'il a été, et se comportera de la même manière dans les mêmes circonstances. De même, si nous avons toujours vu deux faits s'accompagner, pourvu que nous jugions, à l'aide de la raison, que cette uniformité dans la succession des effets dépend de la connexion réelle de leurs causes, l'induction sera fondée à conjecturer que ces faits, enchaînés l'un à l'autre par la nécessité de ce rapport, doivent constamment se suivre. Enfin, quand, dans le monde ouvert à nos observations, nous contemplons l'ordre qui se manifeste dans les mouvements de la matière, dans l'organisation des animaux, dans la constitution de l'âme humaine, et que la raison nous témoigne de l'impuissance où sont ces êtres de s'expliquer par eux-mêmes, l'induction pourra nous faire justement croire à l'existence d'une cause souveraine de l'univers qu'elle supposera semblable à la cause pensante qui nous anime.

Mais toutes ces affirmations inductives elles-mêmes, que valent-elles et quelle est exactement la mesure de leur légitimité ?

Ce serait se méprendre gravement que d'attribuer à chacune d'elles le caractère de certitude qui s'attache à l'ensemble des données qu'elles prennent pour fondement; car, tandis que ces données portent avec elles une marque d'évidence qui défie toute contradiction sérieuse et qu'on ne peut suspecter sans méconnaître ou l'irrésistible clarté du témoignage de la conscience, ou l'autorité non moins irrésistible de la raison, l'induction et les jugements qu'elle inspire n'offrent, au contraire, qu'une probabilité plus ou moins haute et dont il serait malaisé le plus souvent de déterminer les degrés. En effet, au moment où nous prononçons que les causes extérieures que la raison nous fait concevoir comme réelles, sont des forces semblables à notre force personnelle, nous n'avons pas l'intuition de ces forces, comme nous avons l'intuition de la nôtre : nous savons qu'elles existent sans savoir ce qu'elles sont, et, nous les représentant en imagination telles qu'elles devraient être pour pouvoir provoquer en nous les impressions sensibles par lesquelles elles se révèlent, nous sommes réduits à supposer qu'elles sont ce qu'elles doivent être, et l'impérieux besoin de connaître qui sans cesse nous stimule et nous guide, nous entraîne à croire ce que nous supposons. Quand

nous jugeons, de même, qu'il suffirait de nous mouvoir pour que les objets de nos souvenirs nous fussent de nouveau présents, comme nous sont présents les objets de nos perceptions; quand nous affirmons qu'un seul ou plusieurs corps sensibles, nous ayant déjà offert certaines qualités, nous offriront toujours les mêmes; quand nous supposons que deux phénomènes qui se sont toujours succédé se succéderont toujours dans les mêmes conditions; quand enfin, à la vue de l'harmonie qui règne partout en nous et hors de nous, nous déclarons que cette harmonie vient d'un principe intelligent et libre, nous sommes assurés de l'existence actuelle et passée de ce que l'expérience nous enseigne ; nous devons, au contraire, douter de l'existence des faits que nous ne faisons qu'inférer ou prévoir. En un mot, nous savons de science certaine ce qui est actuellement ou ce qui a été ; au lieu que ce que l'induction nous suggère comme possible ou comme probable, nous ne pouvons que le conjecturer, le présumer, le pressentir, croire enfin à sa réalisation présente ou future.

Ce qui est donc certain, dans tout raisonnement inductif, ce sont les données qu'il prend pour point d'appui, c'est-à-dire l'existence des phénomènes et la

conception nécessaire de la cause qui les fait être. Ce qui n'est pas certain, ce qui reste indéterminé, c'est ce que l'esprit ajoute à ces données, quand il se représente ce qu'il ne sait pas à l'image de ce qu'il sait, ou qu'il transporte à l'avenir ce qu'il ne connaît que pour le présent ou le passé. Conjecturer ainsi sur le possible, ce n'est pas affirmer le vrai, entendre ce qui est, c'est supposer ce qui sera. Or, cette supposition peut être fausse comme elle peut être vraie. Elle sera fausse si, par exemple, la cause qui sert de moyen terme au raisonnement, et qui est la condition nécessaire du fait qu'on cherche à prévoir, cesse d'être à titre de cause, ou s'altère et perd sa nature. Elle sera vraie, au contraire, si cette cause se maintient dans l'existence et continue à agir comme elle a toujours agi.

En présence de ces deux hypothèses également possibles, quiconque tient, avant tout, à ne pas se tromper, devra rester en suspens, ou, s'il affirme, n'affirmer que son doute.

Mais ce doute lui-même, auquel l'esprit peut être condamné, est-il nécessairement absolu ? Pour qu'il fût absolu, il faudrait que celui qui l'éprouve n'eût pas plus de raison de croire à l'existence d'un événement qu'il n'en a de ne pas y croire. Or, quoiqu'il

ignore pleinement l'essence de la cause qui peut seule déterminer cet événement, il lui suffit néanmoins de savoir, par exemple, à l'aide de l'expérience qu'il a du passé, que cet événement a été souvent précédé par un autre, pour être porté à attribuer cette suite dans les effets à une connexion dans les causes, qui ne lui paraît pas nécessaire, mais qu'il trouve vraisemblable et juge, d'ailleurs, plus ou moins probable, en proportion du nombre et de l'importance des faits qu'il peut invoquer en faveur de sa présomption.

Toutefois, ce doute, toujours pénible, qui s'attache à toute affirmation inductive et l'affaiblit plus ou moins, peut finir par s'évanouir, à son tour, devant la vive lumière de la certitude, dont les clartés n'ont qu'à paraître pour dissiper les plus épais nuages accumulés autour de la probabilité. Le plus souvent, en effet, il y a, pour l'homme qui spécule ainsi sur l'avenir, un moyen infaillible de s'assurer de la vérité ou de la fausseté de sa conjecture : c'est de faire un nouvel et dernier appel à l'expérience, afin de vérifier l'exactitude des conclusions qu'il a tirées de ses raisonnements inductifs, en les soumettant au contrôle des faits. Si les faits sont pleinement d'accord avec ses prévisions, il peut croire

PUBLICATIONS DU MÊME AUTEUR

Théorie de la Mémoire. Thèse de doctorat soutenue devant la Faculté des lettres de Paris. Paris, Durand et Pedone Lauriére, libraires, 7, rue Cujas, 1867.

Quæ fuerit Aristotelis de sensibus doctrina? Thèse latine. Paris, Durand et Pedone, 1867.

Analyse des faits de Mémoire. Mémoire lu à l'Académie des sciences morales et politiques, publié chez Durand et Pedone, 1867.

Mâcon. — Typogr. Dorbon et Fils